

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديميّة

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

أحاديث الخميس

العدد 30 – سنة 2013

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع محمد السادس (الإمام مالك سابقا)، كلم 4، ص. ب. 5062
الرمز البريدي 10100
الرباط – المملكة المغربية
الهاتف : 75.52.00 (37 05)/75.51.24/35/57 (37 05)
البريد الإلكتروني : E-mail : arm @ alacademia.org.ma
فاكْس : Fax : 05.37.75.51.01/89/78

الإيداع القانوني : 1982/29
ردمد : **ISSN** : 0851 - 1381

الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب
تلزم أصحابها وحدهم

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية
السحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط
سنة 2013

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I – سلسلة «الدورات» :

1 – «الدورة الافتتاحية»، فاس، أبريل 1980.

2 – «التِّـــليمَتيك»، (علم التعامل من بُعد)، نونبر 1980.

3 – «القدس تاريخياً وفكرياً»، الرباط، مارس 1981.

4 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، الرباط، نونبر 1981.

5 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، الرباط، أبريل 1982.

6 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، مراكش، نونبر 1982.

7 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، فاس، أبريل 1983.

8 – «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، الدار البيضاء، مارس 1984.

9 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، مراكش، أكتوبر 1984.

10 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، فاس، أبريل 1985.

11 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، أگادير، نونبر1985.

12 – «القرصنة والقانون الأممي»، الرباط، أبريل 1986.

13 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، أگادير، نونبر 1986.

14 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، باريس، يونيو 1987.

15 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، طنجة، أبريل 1988.

16 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، الرباط، نونبر 1988.

17 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، باريس، يونيو 1989.

18 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، مدريد، دجنبر 1989.

19 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، فاس، مايو 1990.

20 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، الدار البيضاء، أبريل 1991.

21 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، الرباط، أكتوبر 1991.

22 – «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب»، غرناطة، أبريل 1992.

23 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، الرباط، نونبر 1992.

24 – «المعرفة والتكنولوجيا»، الدار البيضاء، مايو 1993.

25 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، الرباط، دجنبر 1993.

26 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، فاس، أبريل 1994.

27 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، الرباط، نونبر 1994.

28 – «أيُّ مستقبل لحوض البحرالأبيض المتوسط والاتحادالأوروبي ؟»، لشبونة، مايو 1995.

29 – «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، الرباط، أبريل 1996.

30 – «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط ؟»، عمّان، دجنبر 1996.

31 – «العَوْلَمة والهُوية»، الرباط، مايو 1997.

32 – «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، الرباط، نونبر 1997.

33 – «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، فاس، ماي 1998.

34 – «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، الرباط، نونبر 1998.

35 – «هل يشّكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، الرباط، مايو 1999.

36 – «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، الرباط، أبريل 2000.

37 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).

38 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).

39 – «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، الرباط، أبريل 2001.

40 – «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، الرباط، نونبر 2001.

41 – «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق ؟»، الرباط، أبريل 2002.

42 – «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، الرباط، دجنبر 2002.

43 – «الذكرى الخمسون لثورة المَلك والشعب»، الرباط، غشت 2003.

II – سلسلة «التراث» :

44 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.

45 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

46 – «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

47 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.

48 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

49 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

50 – «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1990/1411.

51 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1991/1411م.

52 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

53 – «مَعْلمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني – القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

54 – «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

55 – «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

56 – «مَعْلمة الملْحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

57 – «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

58 – «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

59 – «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.

60 – «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

61 – «حكايات في الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

62 – «الأطلنتيد : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

63 – «العَطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

64 – «مرشد مُهندس الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

65 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد العزيز المغراوي، 2008.

66 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ الجيلالي امْتيردْ، 2008.

67 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ محمد بن علي ولد أرْزينْ، 2009.

68 – «مساجد فاس وشمال المغرب»، تأليف ماصلو 1937، أُعيد طبعه طبق الأصل.

69 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد القادر العلمي، 2009.

70 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ التهامي المدغري، 2010.

71 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ أحمد الگندوز، 2011.

72 – «متن المثَل المغربي الدارج»، جمع وضبط وتحقيق الجمعية المغربية للتراث اللّغوي، 2011.

73 – «أغاني السقا ومغاني الموسيقا أو الارتقا إلى علوم الموسيقا»، للشيخ إبراهيم التادلي، تحقيق ودراسة عبد العزيز بن عبد الجليل، 2011.

74 – «النوبات الأندلسية المدونة بالكتابة الموسيقية»،(الجزء الخامس : نوبات الماية)، إنجاز يونس الشامي، 2011.

75 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ أحمد الغرابلي، 2012.

76 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ إدريس بن علي السناني، 2013.

III – سلسلة «تاريخ المغرب» :

77 – «الإلمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

78 – «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

79 – «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصْطيفان اگْصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

80 – «المغرب العتيق»، تأليف جيروم كَرْكوپينو، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود، جزء واحد، 2008.

IV – سلسلة «المعاجم» :

81 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

82 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

83 – «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.
84 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V – سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

85 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.
86 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1986/1407).
87 – «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، الرباط، فبراير 1988/1408.
88 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
89 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
90 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية،1410 /1990.
91 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مكناس، 1991/1412.
92 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، الرباط، 1993/1414.
93 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش، 1993/1413.
94 – «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة، 1995.
95 – «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان، 1997/1417.
96 – «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور، 1999/1419.
97 – «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون، 2000/1421.
98 – «الأمثال العامّية في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، الرباط، دجنبر 2001.

99 – «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، الرباط، مارس 2002.

100 – «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، الرباط، مايو 2004.

101 – «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، آسفي أكتوبر 2004.

102 – «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الحلقة الثانية) فاس، مايو 2005.

103 – «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، الرباط، شتنبر 2005.

104 – «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشَرية»، الرباط، يونيو 2006.

105 – «المغرب في فكر ابن خلدون»، فاس، مارس 2007.

106 – «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، مراكش، نونبر 2007.

107 – «فاس في تاريخ المغرب»، طُبع في مجلّدين، (القسم الأول والقسم الثاني)، فاس، دجنبر 2008.

108 – «اللغة العربية في الخطاب التشريعي والإداري والإعلامي بالمغرب»، الرباط، أكتوبر 2010.

109 – «الهوية المغربية في ضوء محدداتها الدستورية»، الرباط، أكتوبر 2012.

VI – سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

110 – «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـــ، الموافق 21 أبريل 1980.

111 – «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

112 – «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985 .

113 – «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

114 – «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

115 – «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر 1988.

116 – «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر 1989.

117 – «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

118 – «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

119 – «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

120 – «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

121 – «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر 1994.

122 – «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

123 – «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

124 – «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

125 – «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

126 – «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

127 – «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

128 – «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

129 – «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

130 – «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.

131 – «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.

132 – «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.

133 – «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.

134 – «الأكاديمية» العدد 24، سنة 2007.

135 – «الأكاديمية» العدد 25، سنة 2008.

136 – «الأكاديمية» العدد 26، سنة 2009.

137 – «دليل الأكاديمية وحصيلة أعمالها في ذكراها الثلاثين» (1400–1431هـ/ 1980–2010م).

138 – «الأكاديمية» العدد 27، سنة 2010.

139 – «الأكاديمية» العدد 28، سنة 2011.

140 – «الأكاديمية» العدد 29، سنة 2012.

أحاديث الخميس

يجتمع أعضاء الأكاديمية "المقيمون" يـــوم الخميس مرتيـــن فـــي الشـــهـر، للاستماع إلى حديث أحد زملائهم في موضـــوع من اختياره تليه مناقشـــة عـــامّـــة. وقـــد صـــدرت بـعـض هـذه الأحـاديث متفرقة في مجلة الأكاديمية، وبقي منها مـــا ننشره اليوم، وما نحن عـازمـون عـلـى نـشـره فـي الأعـــداد القادمـــة مـــن المجلـــة بحـــول اللـه.

الفهـــرس

أخلاقيات مهنة التدريس

محمد شفيق

إن المقصود من «أخلاقيات مهنة التدريس» هو منظومة القواعد التي يجب على كل معلم وكل أستاذ أن يلتزم بها في ممارسة مهنته وفي جميع تصرفاته مع تلاميذه وزملائه. وسأعود إلى سرد هذه القواعد والتعليق عليها. والمنظومة السابقة الذكر مترابطة مع منظومة أخرى هي مجموعة الطرائق المعتمدة في التلقين. وكلتا المنظومتين مستلهمتان من مذهب فلسفي قديم تجدد عبر القرون. هذا المذهب الفلسفي هو المعروف باسم «الإنسية» التي أسس لها الفيلسوف اليوناني المشهور (سقراط). كان (سقراط) يتجوّل في أزقة أثينا على مرأى ومسمع من علية القوم، يدعو غلمانا من الرقيق لمشاركته في إيجاد حلول لمشاكل هندسية يُعتقد عادة أنها جد صعبة. كان يفعل ذلك استفزازا للملإ ليظهر لهم أن العقول البشرية متساوية القدرات، وأنها في حاجة إلى أن تولّد منها الأفكار كما تولّد النساء، وسمي ذلك بفن التوليد (Maïthique) ويضيف : «إن أمي كانت مولّدة وأنا مولّد للعقول».

وبعد أن طمست الثقافة المسيحية كلّ ما يتصل بالإنسية السقراطية لعدّة قرون عاد ذلك المذهب إلى الظهور في الثقافة المسيحية الأوروبية نفسها في القرن السادس عشر الميلادي وذلك بفضل مجموعة من الرهبان تجرّؤوا على قراءة ما هو مكتوب باليونانية بعد ما كانت المؤلفات اليونانية محظورة يكتب عليها في الخزانات الكنسية : «يوناني فلا يُقرأ». ومن أشهر أولئك الرهبان التشيكي (كومينيوس 592-670) الذي ألّف مؤلفين اشتهرا بسرعة فائقة في أوروبا كلها، أولهما «الباب المفتوح للغات = La porte ouverte aux langues» وثانيهما «أعظم بفن التدريس»، وهي ترجمة بتصرّف لـــ «Didatier Magma». وقد أسهم كتّاب آخرون في التّنديد بطرائق التدريس القديمة، وفي الدعوة إلى تجديد أساليب التعليم، ومنهم على سبيل المثال المفكّران الفرنسيان (رابلي) و(مونتيني). وسارت فكرة التجديد تتبلور شيئا فشيئا طوال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، إلى أن تبنّتها جميع الدّول الأوروبية، وتبعتها في ذلك دول أخرى أمثال اليابان وكوريا إلى غير ذلك، مع العلم أن كل دولة كيّفت أساليب التّدريس حسب حاجاتها وطبائعها. فألمانيا مثلا تأثّر نظامها التربوي بفكر فيلسوفها (فخته) وبعمل (هربارت) المربّي. وفي فرنسا كان لأحد المربّين المشهورين، أثر كبير في مجال التربية هو الذي كان سببا في إقصاء الدين عن التعليم العمومي وهو (فردينان بويسون) الذي حصل على جائزة نوبل للسلام سنة 1931 نظرا لكونه ساعد أوروبا على التخلص من المجادلات العقدية العقيمة التي كانت تعرقل سير التعليم. أما أمريكا فلا يزال نظامها التربوي مطبوعا بطابعي مفكرين كبيرين هما (ويليام جيمس) الدّاعي إلى التخلّص من الدوغمائية والتمسك بالبرغماتية، و(جان ديوي) مؤسّس طريقة المشاريع...

وعلى أي حال كان من الضروري أن أشير في مقدمتي هذه إلى الترابط الوثيق بين منظومة أخلاقيات المهنة ومنظومة طرائق التدريس اللتين تولّدت منهما

ما يسمى في تاريخ التربية بالمدرسة الحديثة أو «المدرسة النشيطة»، وهي الطرائق التي تعتمد التشويق والترغيب بدلا من الترهيب والتعذيب الذين كانا سائدين في التعليم الكنسي. والواقع هو أن عدم الالتزام بأخلاقيات مهنة التدريس يدلّ على عدم القدرة المهنية والعكس بالعكس... لكن يُعتبر عدم العمل بالطرائق دليلا قاطعا على جهل منظومات الأخلاقيات أو الاستهتار بها، ولا يمكن لمن دُرّب على العمل بالطرائق أن يكون جاهلا بوجود المنظومة الأخرى.

على رأس قواعد السّلوك التي ينبغي للمعلّم أو للأستاذ أن يلتزم بها أذكر ما هو معروف بالخصال الحميدة الضرورية في كل سلوك بشري كأن يصدُق الإنسان، وأن يكون رؤوفا رحيما... أمّا القواعد الخاصة بممارسة التدريس فكثيرا ما يذكر في مقدّمتها حب المهنة والإخلاص لها. ولهذا يُمتحن كل مرشّح نفسه بممارسة التعليم في استعداده للإخلاص وحب المهنة. فيُطلب منه مثلا أن يشرح الأبيات الآتية (لموريس بوشور) ويعلّق عليها : «هل فكرت جيدا !... لعلك على ضلال !». «الويل للمعلم المتوسّط، والويل كل الويل للمعلم الخامل الضعيف !» «جعلا من المهنة طريقا سهلا لكسب القوت وضمان المأوى !»... والمطلوب أيضا من كل مرشّح نفسه لممارسة المهنة عقد العزيمة من أجل تحصيل جميع المؤهلات الضرورية، من ثقافة عامّة، وثقافة خاصة، وتأهيل للتطبيق... فتُختبر فيه تلك الاستعدادات بأن يُعرض عليه بيت شعري للشاعر الإنجليزي ويليام وردزورث (William Wordsworth) «الطفل أب الإنسان» بمعنى الطفولة هي التي تكيّف الإنسانية. وهذه مواضيع أخرى للتحليل كثيرا ما يطلب من المرشحين أن يحلّلوها :

– «إذا أردت أن تجني ثمار عملك بعد سنة، فازرع القمح. وإن أردت أن تجنيها بعد عشر سنوات فاغرس الشجر. وإن أردت أن تجنيها بعد قرن فربّ الشعب» (مثلٌ صيني).

– «التربية الناجعة هي التي تزوّد الشاب بأجنحة وبجذور في العمق» (مثلٌ تربوي روسي).

– «إن أردت أن تعلّم فلانا اللاتينية فلست في حاجة إلى معرفة اللاتينية، لكنك في حاجة ماسّة إلى معرفة فلان» (قول تربوي إنجليزي يوضح في هذه المفارقة أهمية معرفة علم النفس التربوي).

– «روح التضامن هي خير وسيلة لإرضاء الأنانية» قول لـــ (أندري مالرو).

– «إقرأوا هذه القصيدة (If you can لكبلنج) وعلّقوا عليها. (انظر القصيدة رفقته وقد ترجمها إلى العربية موسى جورج). ومن الواضح أن هذه القصيدة تدعو إلى التتوّق نحو تحقيق المثل العليا، وتبيّن قوّة الترابط بين سموّ الفكر وعلوّ الهمّة.

ومن المواضيع الصعبة ما يلي : «ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» (حديث نبوي شريف يدعو إلى التفكير المعمّق في علاقة الأبوين بالأطفال، وبعلاقة الكهول عامة بالناشئة : ما هو المبرّر لفرض آراء الكبار على الصغار ؟...)

ويختبر المرشح لمهنة التدريس من جهة أخرى في استعداده لضبط النّفس عند المفاجآت، فيقال مثلا «افرض أن أحد الآباء دخل الفصل فجأة ولطمك أمام تلاميذك. فما قد يكون ردّ فعلك ؟.» أو يقال «افرض أنه برز من بين تلاميذك طفل موهوب متفوّق فصار يحرجك بما يطرحه عليك من أسئلة. فماذا سيكون موقفك ؟»

ومن الخصال الحميدة الأخرى التي يجب على المدرّس أن يتّصف بها :

– الوقار في غير تزمت ؟ مع القدرة على المداعبة.

– الشجاعة الأدبية الكافية لمواجهة الجهل والشعوذة والفكر الخرافي وما إلى ذلك...

– التحفظ في الحديث عن النفس.

– لزوم التؤدة والتمرّن الدائم على تركيز الفكر، لا لأن التؤدّة خصلة حميدة فقط، بل لأنها ضرورية في العمل بالطرائق التربوية الناجعة، ولذلك عند رجال التعليم شعاران معروفان، أوّلهما : «اسرع في تؤدّة !»، و «افعل ما أنت فاعل !» بمعنى ركّز ذهنك فيما أنت فاعله.

قد يقال : يُطلب من المدرّس كل المستحيل ! الكمال لله بالطبع، لكن على كل من يريد أن يكون أسوة وقدوة أن يخطو في طريق الكمال كل ما استطاع من الخطوات. لقد قال أحد كبار المربّين، وهو (جان جوريس) المغتال سنة 1914 : «لا يعلّم المدرّس معارفه ولكنه يلقّن هويّته وكينونته».

ومن الخصال الشائنة ما ينبغي تجنّبه في حرص كبير :

– التهاون في العمل، كالتغيّب وعدم ضبط الوقت، والتخلّص من الواجبات كما ينبغي أن يقام بها (المطالبة بفرض واحد في شهر بدلا من ثلاثة أو أربعة إغفالا لتصحيح الفروض وما إلى ذلك).

– ابتزاز الأموال.

– إهانة التلاميذ بدلا من الأخذ بأيدي الضعاف منهم، وبهذا الصدد لا ينبغي للأستاذ أن يجعل أي تلميذ من تلاميذه في موقف يشعر فيه بالدونية. وكثيرا ما يحدث ذلك من حيث لا يشعر المدرّس. ولذا يجب عدم الاستهزاء وأخذ الحيطة في الاستفهام عن الأحوال الشخصية.

– الإسراف في العقاب، ومن المعلوم أن العقاب الجسدي، أي الضرب ممنوع مبدئيا في التربية الحديثة. ويجدر بالمدرس ألا يذكر نوعية العقاب وهو في حالة غضب عملا بقول (أفلاطون) لأحد غلمانه ارتكب خطأ «لو لم أكن في حالة غضب لجلدتك».

– الغيبة والنميمة، خاصة ما هو اغتياب للزملاء.

– الثرثرة والإطناب، لأنهما يتنافيان ومقتضيات الطرائق النشيطة.

– المحسوبية والمحاباة. وهما أنواع : المحاباة الصريحة والمبطّنة وغير المقصودة. ولا ينبغي أن يُشمّ في تصرفات المدرّس أو الأستاذ أدنى رائحة للميل إلى المحاباة والمحسوبية، وربما أن هذه النقطة هي أهم نقطة في عرضي هذا، لأن المحاباة والمحسوبية مظهر متوارث في ثقافاتنا التربوية التعليمية. هنا أتساءل : المحسوبية جنحة أم جريمة ؟ بما أن لها انعكاسات جد خطيرة على أخلاق المجتمع ككل نظرا لما تتركه من آثار شائنة في ضمائر الشباب، رجال الغد ونسائه. ومن أسباب اقتراف هذه الجريمة التربوية ما قد يكون شخصيا، أو عائليا أو عرقيا، أو إيديولوجيا سياسيا حزبيا، أو دينيا... وقد وقفت شخصيا على عشرات الحالات من ارتكاب المحسوبية والمحاباة كانت ثلاث منها مقصودة رسميا. وترتكب هذه الجنحة إما في تنظيم الامتحانات قبل إجرائها، وإما أثناء إجرائها، وإما عند معالجة نتائجها، أو إعلان تلك النتائج... والمشهور على المدارس الخصوصية أنها تحابي تلاميذها في منحهم النقاط لأسباب تجارية. وذلك ما أدّى بـــ (مارسيل پانيول) إلى تأليف مسرحية (طوپاز). ويلحق بأضرار المحسوبية والمحاباة وشرورهما ما يتسبب فيه ضعف التكوين المهني أو عدمه في الكتابي وفي الشفوي من الامتحانات على السواء. والملحوظ هو أن جل الممتحنين في نظامنا التربوي المغربي لا خبرة لهم بالمرة بما يسمى «علم التقييم البيداغوجي» أو (الدوسيمولوجيا).

أعود إلى ما قلته في الأول بشأن منظومة الطرائق التلقينية الفعالة كما تسمّى، أي المدرسة النشيطة، بعبارة أخرى أي التلقين أو فن التدريس الذي تخلّص بالتدريج من الاعتماد على أساليب الترهيب والتعذيب في النظم التربوية الغربية وفي البلدان التي قلّدت الغرب في العمق، وعوّضتها بأساليب التشويق والترغيب، أعود للحديث عن ذلك لأقول إن «المدرسة المحرّرة المُحَرِّرة» قد بلغت فاعليتها مداها في ما يظهر لي ويظهر لغيري من المهتمين بشؤون التربية والتعليم، بلغت مداها وصارت تتعثر وتحار وتتساءل في بعض الحالات عن أسباب فشلها النسبي. والجواب عن تساؤلاتها هو أنها، إن كانت قد فجّرت طاقات الفكر البشري وجعلته ينتج في جميع الميادين ويخترع ويكتشف باستمرار منذ أكثر من قرن ونصف أو قرنين، إن كانت قد حققت ذلك فإنها مضطرة أن تعترف اليوم بأن من بين الاكتشافات والاختراعات التي ولّدتها للفكر البشري ما انتظم شيئا فشيئا حتى تبلور وجوده في ما يسمّيه المربّون أنفسهم بـــ «المدرسة الموازية» تلك «المدرسة» التي أصبحت ضرّة شرسة للمدرسة النشيطة تنافسها في كل شيء وتنقض لها ما تبرم وتهدّم كثيرا مما تبني، خاصة في ما يتعلق بالأخلاق. والمقصود بـــ «المدرسة الموازية» وسائل الإعلام وما وراءها من الانحرافات الاجتماعية والأطماع الاقتصادية... السينما، والتلفزة والأنترنيت والإشهار، تلك المدرسة هي التي أذكت غرائز الشرّ والشّرَهِ والنَّهم، والحب المرضي للمال، والحرص على اقتناء الكماليات قبل الضروريات حتى عند الطبقات الفقيرة الكادحة والرغبة الجنونية في الهجرة، وحمل العائلات الموسرة على تدليل أبنائها وبناتها. وبعبارة أخرى من النتائج أيضا مفعول (المدرسة الموازية) أن تكوّن ما يسمى بمجتمع الاستهلاك الذي وصفه البعض بـــ (المجتمع المحرق) «La société de consommation, ou société de consumation».

إذا أنت تستطيع

للشاعر الإنجليزي رديارد كبلنج

إذاما حفظت الوعي والقوم ضيعوا ولاموك عن جهل وظلم ونكران
إذا لم تثق فيك الجموع وإنما وثقت.. ولم تظهر لهم أيّ عدوان
إذا لم يخنك الصبر ما طال عهده وسرت بآمال وجهد وإيمان
إذا نقلوا عنك الأكاذيب حينما صدقت ولم تحفل بكذب وبهتان
إذا لم تقابل بُغضهم بنظيره ولم تتشامخ فوق خصم وأقران
تمرّ بك الأحلام وهي مثيرة فترمقها لكن بمقلة يقظان
وتصبو بك الأفكار والفكر شارد فتردعه – «والعقل أعظم ميزان»
إذا ما أتاك الحظ لم تك حافلا وإن حل مكروه فما أنت بالواني
إذا قلت حقا ثم قالوا بضده ولم تك عن قول صريح بندمان
إذا نظرت عيناك صرحا بنيته فهدّ ولم تيأس وعدت لبنيان
إذاما فقدت الكل «صفقة خاسر» وقمت بلا شكوى لتعويض خسران
إذا حملت أعصابك الحزن والأسى ولم يبق غير الحزم في جسمك الفاني
وأظهرت للأحداث عزما وهمة ولم ترتجع بل جزتها غير حيران
إذا أنت لم تنس الفضيلة بينما يحيط بك المحتال والنذل والجاني
إذا أنت عاشرت الملوك ولم تحد عن الشعب في كبر وبغي وطغيان
إذا أنت لم تجعل بنفسك منفذا لتشهير أخصام وتمليق خلان
إذا لم يكن للناس عندك شاغل وجاريتهم لكن بعدل وإحسان
ولم تنفق الساعات باللهو عالما بأن حياء المرء سبق بميدان
هنالك ملك الأرض يأتيك صاغر وتدعى حقيرا – يا بنيّ – بإنسان

في تحديد العمالقة
الذين على أكتافهم
وقف علماء النهضة الأوروبية

إدريس خليل

1. قرأت قبل بضعة شهور كتاباً ممتعاً جمع فيه مؤلفه العالم الإنجليزي استيفان هاوكين نصوصاً علمية مختارة في الرياضيات والفيزياء وعلوم الهيئة بقلم أصحابها : كوبرنيكوس وغليلي وكيبلر ونيوتن وأينشطاين.

الكتاب من 927 صفحة يحمل العنوان الآتي «على أكتاف العمالقة»[1].

أول ما استرعى انتباهي هو هذا العنوان بالذات، ذلك أنني كنت أعرف أن العبارة «على أكتاف العمالقة» جاءت في مقولة مشهورة تنسب إلى العالم نيوتن.

محتوى الكتاب وقيمته العلمية وخلفياته التاريخية حملتني على البحث والتدقيق في الجملة التي وردت فيها تلك العبارة، في سياقها التاريخي، ومعانيها ومقصود نيوتن منها، ومن هم العمالقة الذين حُمل على أكتافهم.

إليكم فيما يلي النتائج التي توصلت إليها :

في رسالة وجهها نيوتن سنة 1676 إلى زميله وخصمه العالم الفيزيائي الإنجليزي روبيرت هوك وردت الجملة : «إذا تمكنت من أن أرى أبعد مما يرى غيري، فلأنني كنت محمولا على أكتاف العمالقة»(انظر (1) ص 1).

وكان العالم يتحدّث في رسالته عن إنجازاته في البصريات وفي طبيعة الضوء وخصائصه العلمية؛ ويعني بقوله إنه إذا تفوق في تحقيق اكتشافات علمية فبفضل العمالقة الذين مهدوا له الطريق إلى ذلك؛ غير أنه لم يحدد مع الأسف هوية هؤلاء العمالقة.

2. التشبيه الاستعاري الوارد في رسالة نيوتن «على أكتاف العمالقة» ليس من نظم العالم نفسه، إذ كان معروفاً ومتداولاً بين الناس قروناً قبله. وإنما أكسبه نيوتن باستعماله نفساً جديداً، حيث صارت الجملة مشهورة عند العلماء والباحثين ومنسوبةً إلى نيوتن.

3. ألف الكاتب الأمريكي روبيرت مرتن أستاذ علم الاجتماع وتاريخ العلوم، كتاباً عجيباً يضم نتائج بحوث معمقة قام بها حول الجملة المذكورة آنفاً، عن مصدرها وقائلها الأول وتطورها ومختلف استعمالاتها عبر التاريخ[2].

بعد استقصاء واسع وتنقيب دقيق تمكن مِرْتُنْ من استكشاف واضع الجملة، فوجد أنه راهب فرنسي من القرن الثاني عشر الميلادي، يدعى برنارد دو شارتر نسبة إلى مدينة شارتر الفرنسية.

وردت العبارة : على أكتاف العمالقة في كلام منسوب حسب أحد مريديه إلى الراهب، يقول فيه : «نحن أقزام جالسون على أكتاف العمالقة فإذا صار إدراكنا للواقع أعمق من إدراكهم له وأشمل وأدق فالفضل في ذلك لا يعود إلى نفاذ بصيرتنا أو سمو فكرنا، بقدر ما يعود إلى أولئك العمالقة الذين حملونا على أكتافهم ورفعونا إلى العلى».

يستهدف الراهب من خلال التشبيه الاستعاري أمرين اثنين :

- التأكيد على القيمة الرفيعة للتراث اليوناني، الأدبي والفلسفي والعلمي،

- تنبيه كلٍّ من يطمح إلى كسب المعرفة أو التقدّم بها أن يرجع إلى إنجازات القدامى ويدرس ويتعمق فيها ويقتفي آثارهم.

يلاحظ الأستاذ روبيرت ميرتن أن تشبيه القدامى بالعمالقة – وكان يقصد قدماء اليونان – وتشبيه المعاصرين بالأقزام كان تشبيها شائعاً في العصر الوسيط وحتى إبان عصر النهضة الأوروبية، ولاسيما في القرن السابع عشر عند الأدباء بصفة خاصة.

فلا غرو أن تحظى الثقافة اليونانية، كما تعلمون، بإعجاب وإكبار النخبة المثقفة الأوروبية، ويحظى قدماء اليونان بفائق الاحترام باعتبار أنهم بلغوا، في رأي أولئك المثقفين، بفنونهم درجة من الإتقان والسمو ما لا يقدر المحدثون على بلوغه وبالأحرى على تجاوزه. بحيث صارت الثنائية : (القدامى، العمالقة) مقابلة للثنائية (المحدثون، الأقزام).

أذكر على سبيل النكتة قول الأستاذ هارلد أبلسون من معهد التكنولوجيا بالمساشوسيت (MIT) الأمريكي : «إذا كنت لا أرى بعيداً كغيري فلأنني أحمل عمالقة على كتفي».

4. رغم أن الجملة المذكورة وردت في مراسلة علمية خاصة بين عالمين، فإنها كانت محط تأويلات كثيرة جرّت أحياناً على نيوتن نقداً لاذعاً واتهامات مفرطة. ولعل ذلك يعود :

– إلى المنافسة الحادة بين نيوتن وبعض معاصريه من العلماء،

– إلى الجو المحموم الذي كانت تعيش فيه النخبة المثقفة بسبب صراع شديد بين مثقفين من دعاة التقليد، أي تقليد قدماء اليونان، وبين مثقفين من دعاة التجديد والتحرر من هيمنة الثقافة اليونانية؛ وقد عُرف هذا الصراع، كما تعلمون، بــ «صراع القدماء والمحدثين» الذي اندلع أواخر القرن السابع عشر وعمّ بلداناً أوروبية كثيرة، في مقدمتهم إيطاليا وانجلترا وفرنسا.

5. أما التأويلات فإنها كانت كثيرة :

1. لقد رأى فيها بعض معاصري نيوتن، تارة، اعترافاً من العالم بفضل القدامى عليه وعلى المحدثين وانحيازاً منه لفريق القدامى، وتارة أخرى عكس ذلك.

2. رأى فيها آخرون تعبيراً عن تواضع نيوتن وامتنانه لزملائه كالعالم روبرت هوك، والعالم لايبنيز الذين أعانوه بصورة غير مباشرة في بحوثه حتى بدا في رسالته وكأنه يعتذر عن سبقه فيما حققه من اكتشافات علمية.

3. هناك طائفة من العارفين بمصدر الجملة المتحدث عنها، من عاتبوا نيوتن على عدم وضعه المقولة بين مزدوجتين كما تقتضي العادة عند الاستشهاد بكلام مقتبس. لذلك اتُّهم نيوتن باختلاس أقوال غيره؛ ومما زاد في الطين بلة أن العالمين هوك ولايبنيز كانا قد اتهماه باختلاس أعمالهما في البصريات والجاذبية بالنسبة للأول، وحساب التفاضل بالنسبة للثاني.

لاشك أن في بعض التأويلات مبالغة وتجنٍّ على نيوتن، ذلك أنه من المعروف عنه، أنه كان في كتاباته قلّ ما يشير بإشارات واضحة إلى كلام شائع أو معطيات علمية متداولة بين العلماء. والمقولة المذكورة من هذا القبيل.

أضف إلى ذلك أن الجملة، سبب الخلاف، وردت في رسالة خاصة غير موجهة مبدئياً للنشر في مجلة ثقافية أو في دورية علمية حتى يفترض من نيوتن تحري الدقة والصرامة في استشهاده بها.

6. هناك تأويل آخر أطنب فيه المؤرخون وأطالوا، ينصبّ على الجوانب العلمية والإنسانية في علاقة نيوتن بمنافسه العالم هوك ويتضمن قراءتين اثنتين لرسالة العالم :

1. القراءة الأولى تفترض أن نيوتن قصد روبيرت هوك بالعبارة «على أكتاف العمالقة»، أي أنه يعُدُّه من العلماء الأفذاذ الذين استفاد من علمهم. وحجج القائلين بهذا الافتراض هي :

* أن قيمة هوك العلمية معروفة في زمنه، وأعماله الرائعة شاهدة عليه، واستفادة نيوتن منها ثابتة، فالاعتراف بذلك إنصاف وفضيلة.

* أن تقدم السن، بما له من وقع في تهذيب النفس وتلطيف المشاعر وتخفيف الأحقاد لمن شأنه أن يفضي بالمرء إلى قول الحق، وذلك ما حدا بنيوتن إلى الجهر بما كان يكنه في قرارة نفسه من تقدير لقيمة هوك العلمية.

هذه على كل حال قراءة إيجابية متفائلة قد يصعب تصديقها نظراً لشراسة الحرب التي كان يشنها نيوتن على عدوه اللدود حتى بعد موت هذا الأخير.

2. القراءة الثانية قد تكون أقرب إلى الحقيقة، وأشدُّ ما فيها أن الجملة، إذا ما أخذت بمعناها الحقيقي وليس المجازي إنما تومئ إلى تباين حاصل بين ما يوصف به عادة العملاق من ضخامة وجسامة، وبين أوصاف هوك الجسدية، إذ كان قصير القامة، مقوّس الظهر وكبير السن، فالجملة بمعناها الحقيقي تشكل إهانة لهوك وامتهاناً قاسياً، أراد بها نيوتن أن يقول لخصمه بأسلوب ماكر : أنت لست من طينة العمالقة الذين استعنت بعلمهم.

الحقيقة أن معاملة نيوتن لغريمه يكتنفها الغموض والحيرة. لاشك أنها تعكس نفسيته، إذ يجسد في شخصه تبايناً واضحاً بين صفات العالم الفذ ذي

القدرات الفكرية الخارقة وعمق النظر وبين صفات الإنسان العليل الذي يجر أذيال طفولة تعسة انعكست عليه سلبياً عند بلوغه سن الرشد؛ حيث صار متكبراً، يحقد على الناس؛ بما فيهم أقربائه، ويعادي كل من سوّلت له نفسه أن ينازعه أو ينافسه في اختصاصاته العلمية.

يعود كل ذلك إلى الآلام التي كان يشعر بها بحرمانه من الأبوة حيث مات أبوه ثلاثة شهور قبل ازدياده، وبتخلّ أمه عنه بعد زواجها الثاني حيث كفلته جدّته وهو في سنته الثانية، وأخيراً بكرهه لزوج أمه الذي اختطفها منه وحرمه من حنانها.

أضف إلى النقص العاطفي، تعثره في الدراسة : تقارير الأساتذة تسجل أن نيوتن كان كسولا، مشتت الذهن، غير موهوب وغير قادر على التركيز.

ومن الغرائب التي حصلت لنيوتن ويذكرها في كتاباته، حدثان اثنان :

أولهما : أنه تلقى في المدرسة ضربة قوية على رأسه من أحد زملائه في المدرسة كان من نتائجها أن استيقظ من سباته وشعر بضرورة اهتمامه بالدراسة. منذ ذلك الحدث صار نيوتن يبرهن عن جدارة فكرية وذكاء فائق لم يعهده فيه أحد من قبل، فصار يقطع أشواطاً بعيدة في التعليم الثانوي والعالي وبتفوق ملحوظ.

ثانيهما : أنه بينما كان غارقاً في قيلولة تحت شجرة التفاح فإذا بتفاحة تسقط على رأسه؛ يقول نيوتن، رغم غرابة الحكاية، أن سقوط التفاحة ألهمه مفهوم الجاذبية فصار يكدّ ويجتهد ويطالع كتب الأولين حتى وضع قانون الجاذبية (انظر (1)، ص 393-400).

تجدر الإشارة إلى أن نيوتن كان ينشغل كثيراً بقضايا اللاهوت وقراءة كتب الكيمياء القديمة والتنجيم. يقال إن اشتغاله بالفيزياء وعلم الهيئة لم يمثل سوى 20 % من انشغالاته.

ومن سلبيات ما سجل عنه التاريخ أنه عامل هوك بطريقة فظة لا تمت إلى أخلاق العلماء في شيء ولا إلى أخلاقيات المهنة؛ من ذلك تجاهل إسهامات خصمه العلمية، وكانت جدّ مهمة في المواضيع التي بحث فيها نيوتن، ولم يذكر له ولو مقالة واحدة في كتابه المؤسس لعلم الميكانيك وعلوم الهيئة المعاصرة، كما حاربه بكل الوسائل وبقسوة لا مثيل لها، فنجح في محو اسمه من قائمة كبار العلماء الذين يشهد لهم التاريخ بالمهارة العلمية. ومما يندى له الجبين، أن نيوتن لما عُيِّن رئيساً للمجمع الملكي – أكاديمية المملكة المتحدة – وكان ذلك في سنة وفاة هوك، دشن عمله الأكاديمي بإزالة صورة خصمه من مقر المجمع، رغم أن هذا الأخير يعد من مؤسسيه البارزين الأوائل.

مما لا شك فيه أن العالم روبيرت هوك جدير بأن يُعدّ من العلماء الأفذاذ. حقق اكتشافات أساسية في الفيزياء وعلم الهيئة واكتسب شهرة تضاهي شهرة نيوتن ولكن فقط في الأوساط العلمية المتخصصة. فلولا محاربة نيوتن له والصيت الواسع لهذا الأخير لاحتفظ له التاريخ بموقع مميز بين العلماء العظام. هذا مع العلم أنه اهتم بميادين أخرى وأبدع فيها، إذ كان السبّاق إلى استعمال المجهر في البيولوجية، وكان من رواد علوم الأرض الحديثة.

خصوماته مع نيوتن تعود إلى صراعهما على الأسبقية بالنسبة لاكتشافات تخص طبيعة الضوء وخصائصه، وقوانين مؤدية إلى قانون الجاذبية، حيث اتهم هوك العالم نيوتن بانتحال نتائجه العلمية. من المعروف أنهما كانا يتبادلان الرأي والمراسلات المتعلقة بأبحاثهما، الأمر الذي أنكره نيوتن متذرعاً بأنه لم يكن على علم بأعمال هوك، بينما أثبت المؤرخون عكس ادعاء نيوتن. وإنكار نيوتن هذا قد لا يبرره إلا تكبره وعداؤه لخصمه الذي كان أكبر منافس له.

7. لم يكن تعامل نيوتن مع العالم روبيرت هوك بدعاً منه، بل كان مثله شائعاً في عصر النهضة الأوروبية تجاه العلماء المسلمين، وأقبح ما فيه أنه كان تعاملا مبنياً على تجاهل مقصود لإسهامات المسلمين وتنكراً لفضلهم. مؤلفات فؤاد سزگين تبين مدى تعرض التراث العلمي الإسلامي للنهب والانتحال، وتشير إلى عدد من مفكري النهضة وعلمائها الأوائل الذين أخذوا من ذلك التراث ما طاب لهم وترجموا من كتبه إلى اليونانية قبل اللاتينية حتى تنسب لليونان، وكم منهم من بنوا شهرتهم العلمية على إسهامات المسلمين دون أن يذكروا أسماء أصحابها الحقيقيين ولو بإشارة في المراجع[3].

ممن استفادوا من التراث العربي الإسلامي أذكر كوبيرنيك كنموذج لتلك المعاملات. كوبيرنيك أو كوبيرنكوس باللاتينية، يذكره التاريخ كصاحب أول ثورة فلكية[4] قام بها وذلك باستبدال مركزية الأرض في الكون بمركزية الشمس في النظام الفلكي الذي كتب فيه كتاباً متواضعاً حسب المؤرخين أطلق عليه اسم: «المدارات السماوية». هذا مع العلم أنه لم يذكر في مراجع كتابه ولو عالماً مسلماً واحداً ممن نقل عنهم، أحياناً حرفياً، الشيء الذي يُعتبر، لاسيما في عصرنا، خرقاً لأخلاق العلم، وسرقة مكشوفة. وإليكم فيما يلي بعض التحقيقات العلمية التي وقف عليها باحثون ومؤرخون غربيون.

في سنة 1951 اكتشف المؤرخ الأمريكي المتخصص في تاريخ الفلك القديم، مخطوطين اثنين بالعربية من تأليف نصير الدين الطوسي، ويتعلق الأمر بنموذج فلكي يعرف باسم «ثنائية الطوسي». بعد دراستهما وجد أن مقتطفات مهمة منهما موجودة في كتاب كوبيرنيك «المدارات السماوية» فاستخلص من ذلك الدليل الواضح الذي لا يدع مجالا للشك أن كوبيرنيك كان على علم بأعمال الطوسي وبأعمال مدرسة مراغا. مما حدا بالمؤرخ إلى القول : «إن كوبرنيك يعد آخر عضو في مدرسة مراغا»[5].

في هذا الصدد تقول المؤرخة البلجيكية والمتخصصة في فيزياء الفلك، يائل ناصي[6] : «نجد في كتاب كوبيرنيك ثنائية الطوسي المشهورة، منقولة حرفياً من العالم الإيراني بلا زيادة ولا نقصان، اللهم ما كان من تعيين النقط الهندسية، حيث إن النقطة المعينة عند الطوسي بحرف ألف مثلا يعينها كوبيرنيك بالحرف اللاتيني A، وهلم جرّا. كما نجد في كتاب العالم البلوني مبرهنة الطوسي منقولة بدون بيان».

وتردف المؤرخة قائلة : «إن النماذج الفلكية في كتاب كوبيرنيك مطابقة لنماذج ابن الشاطر حتى في جزئياتها. الفرق الوحيد بينهما يكمن في استبدال القمر عند العالم العربي بالشمس عند كوبرنيك» (انظر (6)، ص 133).

وهذا المؤرخ الفرنسي، الباحث بالمركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا، هيگونار روش (Hugonnard – Roche) الذي ألف كتاباً ضخماً «مدخل إلى علم الفلك حسب كوبيرنيك» يقول فيه : «إن النموذج الفلكي لمدار القمر الذي استعمله كوبيرنيك في كتابه هو بالذات نموذج ابن الشاطر» ويزيد قائلا: «هل كان كوبيرنيك على علم بأعمال مدرسة مراغا ؟ لا ندري، ولكن لا يسعنا إلا أن نبدي استغرابنا لما نراه من تشابه مطلق بين النموذجين» (انظر (6)).

وهذا أرتور كوستلر الذي حلل كتاب كوبيرنيك وأعماله وسيرته الذاتية طويلاً في مؤلفه[7] : «المتربصون». انتهى إلى القول : «لم يكن كوبيرنيك صاحب فكر أصيل، وإنما كان مجمِّعاً، يجمّع أفكار الغير ويبلور آراءهم؛ وغالباً ما ينال المجمِّعون الشهرة من غير استحقاق ويتركون بصماتهم في التاريخ أكثر مما يتركه المفكرون والمبدعون».

قد تعتبر تلك الأحكام قاسية في حق كوبيرنيك، لاسيما إذا استحضرنا البيئة المحافظة التي عاش فيها العالم البولوني، والمحيط الديني المسيحي الذي تربى فيه. غير أن ما لوحظ عليه من خرق لأخلاقيات العلم، يحملنا على البحث في الدوافع التي آلت بكوبيرنيك إلى ارتكاب ذلك الخرق، أي أن يَغْفُل في مؤلفه عن ذكر مدرسة مراغا العلمية التي استفاد من بحوثها ووظف إنجازاتها بشكل سافر في عمله. وأن لا يشير، ولو بإشارة خفيفة إلى نصير الدين الطوسي وابن الشاطر بصفة خاصة، إذ كثيراً ما استعار من اكتشافاتهما مما يستحيل إخفاؤه عن فضول الباحثين في عصره أو بعده.

من المعلوم أن كوبرنيك لم يكن عالماً رياضياً من طينة نصير الدين الطوسي ولا حتى في مستوى تلميذه ابن الشاطر؛ إن معرفته الرياضية كانت متواضعة.

بالإضافة إلى أنه لم يقم بعدد كاف من أرصاد الكواكب والنجوم لبلورة نظامه الجديد، حيث لم يحقق، حسب كوستلير، سوى عدد لا يفوق ثمانين رصداً طول حياته. بادعائه فيلسوفاً ورياضياً في علم الفلك كان يترك تسجيل الأرصاد لغيره ويكتفي بوثائق القدماء من يونان وعرب.

وهنا يطرح إشكال أصوغه فيما يلي :

1. هل بإغفال ذكر السند العربي الإسلامي في أعماله، أراد كوبيرنيك أن يستحوذ على ابتكار النموذج الفلكي الجديد فينفرد بفضل وضعه وبانتسابه إليه وحده، كما هو الحال اليوم؟

2. قد يصعب تصديق هذا الافتراض، اللهم إذا اعتبرنا أن كوبيرنيك كان ساذجاً أو منتحلا.

– هل كان مقصوداً تجنب كوبيرنيك ذكر ذلك السند الإسلامي ولأي سبب؟

ظهر لي رأي أُبديه على سبيل التخمين : أقول إن تجنبه هذا كان مقصوداً ولنفس السبب الذي جعله يتردد طويلا في نشر كتابه ولم يقبل بذلك إلا بإلحاح من أحد مريديه، وهو طريح الفراش أياماً قليلة قبل وفاته.

إذا عدنا إلى سياق مؤلفه وظروفه التاريخية، لا مفر من الوقوف عند الافتراض الآتي : إن السبب يكمن في خشيته من ملاحقة المحكمة الدينية له، وقد كانت تتلقف الأخبار المعارضة للتوجه الكنسي وتلاحق كلّ من جاء بما من شأنه أن يخالف الدين أو الفكر الأرسطي الذي كانت قد تبنته الكنيسة الأرتودوكسية.

ففي عصر كان فيه الاكليريوس يقف بالمرصاد لكل من يخرج عن إيديولوجيته الدينية، وكان كذلك يعادي الإسلام والمسلمين، هل كان بإمكان امرئ محترس مثل كوبرنيك أن يتجرأ فيعلن في دفعة واحدة :

– أن الأرض تدور حول الشمس،

– وأن حجته تقوم على اكتشافات إسلامية.

هذا مع العلم أن اعترافاً من هذا القبيل يقود صاحبه إلى المحرقة.

أمران اثنان ينصبان في اتجاه تلك الفرضية :

أولهما أنه لما تسربت بعض أنباء عن أعمال كوبيرنيك الفلكية، بادر برفع كتاب إلى البابا يحيطه علماً بأن النظام الفلكي المنسوب إليه لا يمت إلى الحقيقة في شيء وأنه لا يعدو أن يكون سوى نظام اصطلاحي، ووسيلة رياضية تمكن من تحديد مواقع الكواكب والنجوم، ليس إلا.

ثانيهما أن كوپرنيك لم يذكر في مؤلفه «مدارات سماوية» علماء المسلمين فحسب، بل حتى الفلكي اليوناني ارستارك الذي قال بدوران الأرض حول الشمس ثلاثة قرون قبل المسيح.

8. كما تعلمون، لقد درس عدد وافر من العلماء المسلمين مسألة مركزية الأرض التي قال بها فلكيو وحكماء الحضارات البابلية والمصرية واليونانية، من أن الأرض ثابتة وسط العالم وحولها تدور الشمس والكواكب. على هذا الأساس وضع بطليموس في القرن الثاني الميلادي نموذجا فلكيا في مؤلفه «المجسطي» المكون من 13 مجلدا والذي جمع فيه كل المعرفة المتواثرة عن تلك الحضارات. ظل «المجسطي» المرجع الوحيد في علم الهيئة إلى حدود القرن الخامس عشر، يُطبق عند تحديد مواقع الكواكب لاسيما بعد أن درسه المسلمون دراسة نقدية شاملة ونقّحوه وأضافوا إليه إضافات مهمة.

يطلق على النظام الفلكي الذي نحن بصدده - النظام الجيو-مركزي(*).

من بين العلماء المسلمين الذين تناولوا هذا النظام، وهم كثر في المشرق والمغرب والأندلس، تميز العلامة أبو الريحان البيروني بنقاشه العميق علميا وتاريخيا في ثلاثة كتب، حيث شكك في صحة ثبوت الأرض.

في هذه الكتب كان رأي البيروني يتأرجح بين نظامين اثنين : النظام الجيو-مركزي الآنف الذكر، والنظام الهليو-مركزي(**) : الذي يقول بثبوت الشمس ودوران الأرض والكواكب حولها.

في كتابه «كتاب في تحقيق ما للهند» يخبرنا البيروني بأن افتراض دوران الأرض يوجد عند الفلكي الهندي اريابهاطا من القرن السادس قبل الميلاد ويعتبره افتراضاً معقولا لا يتناقض مع أسس علم الفلك.

---

*) Géocentrique.

**) Héliocentrique.

في كتابه «كتاب في استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الاسترلاب» يعترف بأن النظامين الفلكيين المقترحين متساويان من الوجهة العلمية ولا توجد حجة قاطعة لترجيح أحدهما على الآخر إذ يطرح إثبات الحقيقة مشاكل علمية، شائكة ومستعصية الحل.

ولما لم يجد البيروني دليلا قاطعا لتفضيل أحد الافتراضين عاد فجأة في كتابه «القانون المسعودي» إلى نظام الجيو-مركزي، أي ثبوت الأرض.

أرى أن الحيرة التي أبداها البيروني في تحديد أصح النظامين المذكورين والتي، في اعتقادي، لم يقدرها المؤرخون حق قدرها، تبرهن عن عمق تفكير العلامة ومهارته الفكرية. ولإدراك ذلك لابد من أن أشير إلى أن العالم الكبير هانري بوان كاري[8] قد توصل بداية القرن العشرين إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها البيروني عند دراسته قضية ثبوت الأرض أو دورانها حول الشمس، مبينا أن النظامين المذكورين متساويان والفرق بينهما فرق نسبي عملي يعود إلى بساطة المعادلات التي تترجم حركة الكواكب في نظام المركزية الشمسية، وزاد على ذلك بقوله بأن النظامين اصطلاحيين لا أكثر، والسر في ذلك أنه لا يوجد معلم ثابت يمكن اعتماده لتحديد إحداثيات الأجرام السماوية ومنحنياتها.

وهنا تطرح علينا بإلحاح إشكالية غابت عن المؤرخين والمهتمين بعلوم الهيئة، أصوغها في التساؤلات الآتية :

بعد أن تأرجح رأي البيروني بين نظام المركزية الأرضية ونظام المركزية الشمسية وبدا ميالا في كتبه إلى هذا الأخير، لماذا أقر في النهاية بنظام المركزية الأرضية؟

هل يعود ذلك إلى صعوبات علمية تقنية واجهته ولم يجد لها مخرجا، أو لعجز معرفي على مستوى علوم زمنه؟

هل لنزعة محافظة عنده وردوخا لروح عصره الذي كان يهيمن فيه الفكر الأرسطي؟

أسئلة تبقى بلا أجوبة !

ظهر لي رأي أقوله هنا على سبيل التخمين، ذلك أن البيروني كان عالما مجددا لا يقبل رأي مفكر أو قول فيلسوف أو اكتشاف عالم، إلا إذا ثبت عنده بالحجة والبرهان العلمي. بجانب ذلك كان مسلماً مؤمنا بما في القرآن من كلام الله عز وجل.

ونحن إذا تلونا المصحف الكريم نجد في غير ما آية أن القرآن عندما يذكر الشمس يشير إليها وهي غير ثابتة، بل تدور حول الأرض، بينما لا نجد ولو إشارة واحدة تدل على عدم ثبوث الأرض، وقد أحصيت عدد ذكر الأرض في القرآن فوجدت أربعمائة وواحد وستين مرة.

في رأيي إن اختيار البيروني لنظام المركزية الأرضية والتمسك به بعد تردد طويل، بينما كان يميل إلى الإقرار بالنظام الآخر، قد يعود إلى عوامل ثلاثة :

أولها : استحالة إيجاد الدليل القاطع لتفضيل أحد النظامين.

ثانيها : النظام الفلكي المبني على أساس ثبوت الأرض، عريق في القدم يعود تاريخه إلى أقدم الحضارات البابلية والمصرية واليونانية.

ثالثها : التأثر بما ورد في القرآن الكريم عن حركة الأجرام السماوية.

9. واضح أن نيوتن كان صادقا في رسالته لزميله روبيرت هوك بقوله إنه إذا كان يرى أبعد مما يرى غيره فلأنه كان محمولا على أكتاف العمالقة، إذ تشير

هذه الجملة إلى حقيقة لا مرية فيها، وهي أن العلم ينمو وينضج ويتقدم بفضل تراكم المعرفة وتبادل التجارب وتواصل الأفكار بين المجتهدين عبر الأجيال والأمصار.

إن مسار نيوتن العلمي يبين تلك الحقيقة : ذلك أنه، مهما بلغ نبوغه في العلوم الرياضية والفيزياء وعلوم الهيئة من تميز وعبقرية نادرة، فإن قانون الجاذبية مثلا لم يخطر بباله فجأة ولا على إثر سقوط تفاحة أمامه كما يظن عامة الناس، ولا نزل عليه كما ينزل الوحي على الأنبياء؛ كذلك فيما يرجع لنظريته في طبيعة الضوء وخصائصه، فإن هذه النظرية لم تتبلور في ذهنه من عدم ولا من عفوية ولا اعتباطيا.

وما اكتشافاته إلا فصل من فصول البحث والإبداع، واستكمال للمجهودات التي بُذلت وتوظيف للأعمال التي أنجزت قبل عصر نيوتن وخلاله. ذلك بالتأكيد الجانب البارز مما تحمله الجملة المذكورة من دلالة وما قصده العالم بلا شك باستعمالها.

10. إذا توقفنا قليلا عند مفهوم الجاذبية نرى أن بعض علماء الماضي ومفكريه مثل فيتاغورس وانكساغوراس وارستارك قد فطنوا، عبر التأمل والمشاهدة والتجارب، إلى وجود تلك القوة الكونية.

نجد كذلك مفهوم الجاذبية بصورة أوضح عند العلماء المسلمين، عند البيروني بصفة خاصة، حيث عرّف الجاذبية بصفتها قوة تؤثر في الأجسام المادية وتجذبها صوب مركز الأرض، وزاد أبو الفتح الخازني (القرن الثاني عشر الميلادي) في تعريف الجاذبية بين جرمين سماويين وجزم أنها قوة تابعة للمسافة التي تفصل بينهما.

كما نجد نفس الرؤية عند بعض علماء النهضة الأوربية. وقد اعترف نيوتن نفسه بأن ثلة من معاصريه مثل روبيرت هوك كانوا قد اقتربوا جداً من وضع قانون الجاذبية الذي عاد إليه في الختام بفضل مهارته الفائقة.

أما بخصوص نظرية هذا الأخير المتعلقة بطبيعة الضوء وخصائصه، فإنه استفاد ولاشك من اكتشافات ابن الهيثم في البصريات كما استفاد منها ديكارت وسنيل بصفة خاصة فأصبحت قوانين انعكاس الضوء وانكساره تنسب إليهما.

11. نتساءل الآن : من قصد نيوتن بالعمالقة في رسالته؟

هل قصد قدماء اليونان كما زعم جل المؤرخين الغربيين، جازمين بأن العلوم الحديثة إنما نشأت على يد علماء النهضة الأوربية، أولئك العلماء الذين نهلوا العلم مباشرة من الثقافة اليونانية وعلى أساسها صار العلم يتقدم بسرعة مذهلة. أما دور الحضارة العربية والإسلامية فلا يعدو أن يكون دور المحافظ الوسيط. فالفضل يعود إذن حسب زعمهم إلى اليونان فالغرب الأوربي. هذا كلام مبتذل طالما سمعناه وقرأناه.

لنذّكر إذن بالتراث اليوناني المشار إليه هاهنا والذي من المفترض أن يكون قد انبعث منه العلم الحديث، إنه التراث الذي تبنّته الكنيسة الأرتذوكسية وساد في الغرب طيلة عصور الانحطاط وبداية عصر النهضة، هذا التراث لم يكن في الحقيقة إلا ما جمعه أفلاطون وأرسطو من بقايا الثقافة اليونانية عندما بدأت تتراجع شيئا فشيئا، وصارت العلوم الطبيعية بسبب التوجهات الأرسطية، تفقد الحظوة التي كانت تحظى بها في القرن السادس قبل الميلاد، لدى عظماء اليونان الأوائل مثل فيثاغوراس. من عواقب تلك التوجهات : تهميش العلوم

الطبيعية والتقنيات والحرف والأعمال اليدوية. كل ذلك يعود، كما بينه كارل بوبر[9] في كتابه «العالم المفتوح وأعداؤه»، وأرتور كاستلير في إلى كراهية أفلاطون وأرسطو للتغيير والتقدم ولكل جديد، كما يعود كذلك إلى شغفهم بعالم متخيَّل جامد مغلق لا يتغير، عالم مثالي يتصف بالكمال كعالم المثل الأفلاطوني.

وقد اقتفى آثارهما مفكرو العصر الوسيط، وشدد معتنقو الأفلاطونية الجديدة والأرسطية الجديدة نفورهم من التقدم والتجديد ومن عالم الحس، من المادة والجسم البشري ومن طيب العيش وملذات الحياة، مما عبر عنه الشاعر الإنجليزي إدموند سبانسر في قصيدة بكتابه «ملكة الجن»[*] بقوله[10] :

«أفكر فيما تقول الطبيعة من جديد
يوم يتبدى كل تغيير
ويخيم السكون على كل شيء
سكون ثابت على أعمدة الخلود
ليس للحركة حظ فيه ولا للتغيير»

وهذا بلوتان مؤسس الأفلاطونية الجديدة يقول إنه يخجل من أن له جسدا.
ذلكم هو المناخ العام الذي قيل إن العلم الحديث تفجر منه.

12. الجواب عن تساؤلنا : من قصد نيوتن بالعمالقة ؟

سوف لن نجد حاجة إلى القيام بمقارنة بين الرصيد المعرفي الذي ورثه المسلمون وعلماء النهضة عن اليونان وبين الرصيد العلمي الخاص الذي تكون عند المسلمين، لاستجلاء الكم الهائل الذي أخذه رواد النهضة الأروبية الأوائل

*) La Reine des Fèe.

وتكونت به في الجامعات الأوربية الناشئة أجيال من العلماء مثل نيوتن وربيرت هوك وغليلي وغيرهم. إن كل ذلك معروف لدى المختصين، وقد أشرنا إلى بعض منه عند الحديث عن نظام كوبرنيك الفلكي.

يقتضي الجواب عن تساؤلنا الوقوف عند العوامل الحاسمة التي انبعثت بفضلها العلوم بعد العصور اليونانية والهيلينية وبفضلها انتعشت خلال النهضة الأوربية. نجمل هذه العوامل في ثلاثة :

- مبدأ السببية،
- دور الرياضيات،
- المنهج التجريبي.

13. فيما يتعلق بمبدأ السببية كان أرسطو، وهو المُنظّر الأول لفلسفة المعرفة، يميز بين أسباب الظواهر الطبيعية ويحددها نظريا في أربع علل : العلة المادية والعلة الفاعلة والعلة الشكلية ثم العلة الغائية.

اختصر علماء النهضة الأوربية، اقتداء بعلماء المسلمين، العلل الثلاث الأولى في العلة الفاعلة ونبذوا بشدة العلة الغائية لاعتبارات فلسفية ومنهجية مهمة، منها أن العلة الغائية تشكل مفهوما ميتافيزيقيا لا يندرج في نطاق المشروع العلمي الموضوعي الذي يرمي أساساً إلى تحديد كيفية حدوث الظواهر وليس إلى غاياتها. هذا فضلا عن استحالة معرفة غائية الأمور والإحاطة بها موضوعيا.

قد نستخلص الأسباب الغائية لظاهرة طبيعية معينة عند انتهاء الدراسة، أي لمّا يتبين الباحث الأسباب الأولية لحدوث تلك الظاهرة ويكتشف القانون العلمي الذي تخضع له. لنضرب المثل على ذلك بخاصية يحققها الضوء عندما ينتقل من مكان إلى مكان آخر؛ هذه الخاصية التي يمكن اعتبارها بمثابة سبب

غائي، هي أن الضوء في انتقاله من نقطة إلى نقطة أخرى يجب أن يحقق إحدى الغايتين المتكافئتين :

1. قطع المسافة التي تفصل بين النقطتين في أدنى مدة ممكنة،
2. اتباع الضوء أقصر طريق بين النقطتين.

أضف إلى ما سبق، أن نيوتن ومعاصريه كانوا يتجنبون الخوض في الأسباب الغائية باعتبارها ضرباً من ضروب الرجم بالغيب، ويحرصون أشدّ الحرص على أن لا تُقحم بشكل أو بآخر تلك الأسباب في القوانين العلمية فيوضع بذلك حدّ بين العلوم العقلية والمذاهب الغائية! ولا زال العلماء على نفس النهج، باستثناء حالات خاصة بالبيولوجية.

14. أما فيما يرجع للمنهج التجريبي، فالمؤرخون يختلفون في تبيان الحضارة التي ظهر فيها وتطور، وكثيرا ما يشيرون إلى عصر النهضة الأوروبية، وبعضهم لا يترك في ذلك أي حظ للحضارة العربية الإسلامية.

ينبغي بادئ ذي بدء أن نميز بين لفظين قد يختلطان من حيث المعنى على غير المختصين : بين المنهج كتدبير عقلاني منظم يحقق شروطا منطقية صارمة، وبين الممارسة التجريبية التلقائية التي يقوم بها الإنسان، وكذلك الحيوان في حالات خاصة.

مما لاشك فيه أن الممارسة التجريبية لازمت الإنسان دائما وأبدا، منذ الأزل وخاض فيها بحكم غرائزه الفطرية، وذلك لغاية استكشاف محيطه، وكسب قوته وحماية نفسه من الأعراض المحدقة به. وقد تكتسي تلك الممارسة طابعا تقنيا متطورا على غرار اكتشاف الإنسان البدائي للنار وصنع أدوات حجرية ونحاسية وغيرها.

وأما المنهج التجريبي فهو غير ذلك، وقد دقق كلود برنارد خصائصه بما فيه الكفاية في كتابه «مدخل إلى الطب التجريبي»[11].

باختصار شديد يمكن القول إن المنهج التجريبي هذا ينطلق من المشاهدة والملاحظة ثم التجريب الدقيق الممنهج وجمع المعلومات وصياغتها في قالب علمي متين وينتهي أخيرا باستخلاص القوانين والخصائص المترتبة عنها وبيان صحتها بالحجة والدليل العلمي.

إن المنهج التجريبي بهذه المواصفات لم يهتد اليونان إليه على الإطلاق، بل كانوا كلما عالجوا الأحداث الطبيعية، يعالجونها غالباً من زاوية نظرية فيصدرون الأحكام على أساسها، مما يترتب عن ذلك، في بعض الحالات، أخطاء فادحة كتلك التي أدت بأفلاطون إلى ابتداع شروط(*) لابدّ أن يحققها النظام الجيو- مركزي، تلك الشروط التي عانت منها أجيال كثيرة من العلماء طيلة ألف وخمسمائة سنة (1500 سنة).

فتأملوا في هذا الصدد ما صرح به أفلاطون في كتابه «الجمهورية» : «إن النجوم والكواكب مهما بدت جميلة، فإنها تنتمي إلى عالم الشهادة فحسب، عالم لم يكن على الحقيقة إلا ظلا باهتا أو نسخة مشوهة لعالم المثل. إنه لمن العبث أن نقوم بتحديد دقيق لحركة تلك الأجرام القبيحة. يجدر بنا بدلا من ذلك أن نركز اهتمامنا على المسائل الفلكية المبهمة والهندسية، ونهمل تلك الأجرام، إذا نحن أردنا أن ننفذ، حقيقة، إلى جوهر علم الفلك».

«يجب أن يكون الكون ذا شكل كروي خالص وأن تكون الحركة حركة دائرية وبسرعة ثابتة».

(*) يتعلق الأمر بالشكل الهندسي لحركة الكواكب.

وقد جعل أرسطو من الحركة الدائرية مبدأ مطلقا يسمو إلى مستوى مبادئ العقيدة.

كل هذه الاستصدارات مخالفة لروح المنهج العلمي ولمبادئه، حيث لا تقبل الحقائق كحقائق إلا إذا أتبتتها التجارب العلمية.

ومهما كانت دقة التجريب ومهارة الباحث المجرب، فإن المنهج التجريبي يبقى متوقفا على مفهوم رياضي أساسي لم تكن تعرفه الثقافة اليونانية ولا الهيلينية، ألا وهو مفهوم الدالة الذي ظهر لأول مرة في تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين، لما ابتكروا علم الجبر.

يقول العالم روني طوم(12) الحائز على جائزة رياضية تعادل جائزة نوبل : «أرى بداية العلوم الحديثة – أي العلوم التجريبية – مع اكتشاف بطيئ لمفهوم رياضي جديد، لم تكن الحضارة اليونانية ولا الرومانية تعرفانه، ألا وهو مفهوم الدالة. لقد تبلور المفهوم خلال إحداث علم الجبر ودراسة المعادلات الجبرية عند العرب.

فهو الذي – أي مفهوم الدالة – فسح المجال لمفهوم عام آخر لا يقل عنه أهمية، ألا وهو مفهوم القانون، ولولاه لما كان ممكناً القيام بعملية الاستقراء واكتشاف القوانين والتحقق من صلاحياتها» كلما اقتضى الأمر ذلك.

15. أما فيما يتعلق بالعلوم الرياضية وبدورها في العلوم الطبيعية، كان موقف أرسطو وأفلاطون منها يختلف تمام الاختلاف عن موقف علماء الإسلام وعلماء النهضة.

فالرياضيات، بما تتميز به من دقة وصرامة وجمالية، كانت محط إعجاب وتقديس من لدن فلاسفة اليونان إذ اعتبروا حقائقها مثالا ونموذجا للحقائق

المطلقة التي لا يحدها زمان ولا مكان. غير أن أفلاطون وأرسطو ومن نحى نحوهما كانوا يعتبرون أنها غير قابلة لأي تطبيق ولا يمكن أن يكون لها دور في فهم الواقع واستكشاف الطبيعة.

عبر أرسطو عن ذلك الموقف من الرياضيات بقوله : «إن سمو العلوم الرياضية وشرفها ومثاليتها تكمن في كونها لا تصلح لشيء».

على عكس ذلك الموقف كان علماء العرب، كما نعلم، ونيوتن ومعاصروه يولون العلوم الرياضية اهتماما لا مثيل له ويوظفونها في أبحاثهم كما كانوا يعدّونها وسيلة لا غنى عنها في اكتشاف قوانين الطبيعة وصياغتها بدقه وإيجاز شديد، مما أكسب العلوم لغة يُخاطِب بها العالم الطبيعة ويستنطقها حسب تعبير إينشطاين، ألم يقل غليلي : «إن مصحف الطبيعة مكتوب بلغة رياضية، وبدون هذه اللغة يستحيل فهمها»، أي الطبيعة.

ويوضح ويصحح برتراند راسل كلام غليلي بقوله[13]: «إذا قلنا إن الفيزياء تكتسي صبغة رياضية وتكتب بألفاظ الرياضيات، فليس يعني ذلك أننا بواسطتها ندرك كل شيء عن العالم المادي، بل لأننا لا نعرف عنه ولا نكتشف إلا ما كان قابلا للتعبير الرياضي».

وهذا جابر بن حيان يقول : «إن استطعنا أن نعلل خواص الأشياء عدديا فإننا نكون قد أرسينا الأساس الصحيح لعملنا في العالم الكيميائي، وعلى هذا الأساس يكون مبدأ القياسية للأشياء، أي مبدأ ميزان الحتمية الرياضية للأشياء في العالم. وهذا المبدأ يبين النظام المعقول للأشياء وانسجامها وهو يظهر في كل شيء من جهة، كما أنه المدلول الأساسي المجرد للعالم من جهة أخرى...»(انظر (3)، محاضرات فؤاد سزگين).

16. لنعد الآن إلى السؤال الذي انطلقنا منه : من كان نيوتن يقصد بالعمالقة؟ ليس من السهل أن نجيب عن هذا السؤال بكل تأكيد. فإذا كان لابد من الجواب، نقول إنه لا يمكن أن نستثني من قائمة هؤلاء العمالقة :

1. حكماء اليونان(*)، الأوائل قبل سقراط، الذين نبغوا في القرن السادس قبل الميلاد، وعلى رأسهم فيتاغوراس الذي جمع في شخصه وفي تصوره للواقع والطبيعة والكون ما تفرق عند معاصريه، ووحّد الثقافة اليونانية الأصيلة وألّف بين الدين والعلم والطب والرياضيات والموسيقا والطبيعيات، الشيء الذي ابتعد عنه أفلاطون وأرسطو كل البعد.

2. زملاء نيوتن : غليلي وروبرت هوك وكبلر...

3. علماء مسلمون وهم كثر، مثل البيروني وابن الهيثم ونصير الدين الطوسي.

17. كان بإمكان العلوم العربية والإسلامية أن تحتل موقعا في تاريخ العلوم وفي تاريخ الإنسانية أهم بكثير مما تحتله اليوم لو تحرر الفكر العربي من تأثير الثقافة اليونانية.

كل هذه الاعتبارات تطرح إشكالية عويصة نصوغها كما يلي : لماذا عجز الفكر العربي والإسلامي عن معالجة بعض المسائل العلمية والقضايا التقنية التي حالت دون تحقيقهم ثورات علمية هائلة كان علماؤها قاب قوسين أو أدنى من حلها وتجاوزها، ففوّتوا على الحضارة الإسلامية فرصة إنجاز تلك الثورات التي تنسب اليوم إلى كوبرنيك وكيبلير في علوم الهيئة وإلى غليلي ونيوتن في الميكانيكا؛ والحالة هذه أنهم ساهموا بقسط وافر في تهييئ الأسباب بوضع

*) منهم : Anaxagore, Thalès, Xenophane, Parménide, Héraclide, Leucippe.

القواعد الرياضية ومبادئ المنهج التجريبي ومفاهيم فيزيائية واكتشافات شتى. بالإضافة إلى ذلك نذكر بصفة خاصة :

1. توفرهم على مهارات علمية هائلة

2. إن الوضع العلمي في دار الإسلام كان وضعاً مريحاً لا يوجد فيه أدنى صراع بين الدين والعلوم، ولا بين الفقهاء والعلماء ولا بين المؤسسة العلمية والأنظمة السياسية، على خلاف ما كان يجري في الغرب المسيحي طيلة قرون عهد الانحطاط وحتى في عصر النهضة الأوربية، من مراقبة رجال الدين للعلم وملاحقة الإكليريوس للعلماء ومتابعة المحاكم الدينية لكل عالم أو مفكر جاء بما من شأنه أن يخالف تعاليم المسيح. كل تلك المحن والمضايقات عاقت الإبداع الفكري والاكتشاف العلمي ولكنها لم تنل منه إلا قليلا.

لنتوقف عند علم الفلك مثلا : لماذا ظل العلماء المسلمون مترددين بين نظامين غير مصممين العزم على تجاوز نظام بطليموس، وقد تنبهوا إلى أخطائه وتعقيداته وابتعاده عن الحقيقة. أجلّ، إنه نظام عملي يفي بكل الحاجات الفلكية المرغوب فيها (تحديد مواقع الكواكب، إنجاز الألواح الفلكية، الخ) ولكنه نظام اصطناعي لا يمت إلى الحقيقة في شيء.

لماذا لم يوجهوا اهتماماتهم صوب النظام الهليو-مركزي الذي قالت به المدرسة الفيثاغورية ستة قرون قبل المسيح، وذهب به ارستارك الساموسي إلى أبعد ما تسمح به وسائل عصره والمعرفة العلمية المتاحة آنذاك. لماذا تمسكوا بنظام بطليموس المعقد وكرست أجيال كثيرة من علماء الإسلام جهودا طائلة وطاقات رياضية كبيرة في معالجة ذلك النظام وإصلاح أخطائه الهندسية وجعله صالحا إلى أقصى حد، فأضاعوا بذلك، خلال العصور الذهبية، سنوات ثمينة لا

تحصى، لو وظفوها ووظفوا اكتشافاتهم الحسابية والهندسية في دراسة النظام الهيلو-مركزي لكانوا قد حققوا انتصارات عظيمة، ولكان لهم السبق في الثورة الفلكية على الأقل.

فما السر في ذلك إذن ؟ كيف حصل ما قد حصل لعلماء أفذاذ، خاصة بعد أن تبينوا مدى تعقيدات نموذج بطليموس وابتعاده عن الحقيقة، نموذج وضعه صاحبه لأهداف محدودة وخاصة لمراعاة استصدارات أفلاطونية وأرسطية بنيت على اعتقادات واهية جاء بها أفلاطون اعتباطيا من أن الشكلين الهندسيين الموصوفين بالكمال، كما قال، هما الشكل الكروي والشكل الدائري، وأن الأرض يجب أن تحتل مركز الكون وحولها تدور الشمس والكواكب وفق شكل دائري خالص وبسرعة ثابتة. كل ذلك جعل من النظام الجيو-مركزي معقدا تعقيدا كبيرا.

لاحظ محمد إقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام»[14] : «أن اليونان اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن ووقف حائلا بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمن».

ألم يكن الأمر كذلك فيما يتعلق بالعلوم العقلية ؟ لقد أثر الفكر الأرسطي سلبا في بحوث المسلمين العلمية إلى حد جعلهم يتقيدون بنظريات أرسطية خاطئة، وافتراضات تعسفية مما فوت عليهم اكتشافات مهمة ذات شأن عظيم.

المراجــع

1) Stephen Hawking, Sur les épaules des géants, Dunod, 2003.

2) Robert K. Merton, On the Shoulders of giants : A Shandeau Postscript, 1985.

3) فؤاد سزگين، «تاريخ التراث العربي»، الأجزاء I، II، III وIV. يمكن كذلك الرجوع إلى : محاضرات في تاريخ العلوم العربية الإسلامية، سلسلة أ، المجلد الأول 1984، لنفس المؤلف.

4) Copernic, Des révolutions des orbes célestes. Voir dans (1) p. 3 - 72.

5) Hugonnard – Roche and al, Introduction à l'astronomie de Copernic, p.186.

6) Yaël Nace, L'Astronomie des Anciens, Belin, 2009, p. 133.

7) Arthur Kœstler, «les somnambules», les belles lettres, 2010.

8) Henri Poincaré, La Science et l'hypothèse.

9) Karl Popper, «Le Monde Ouvert et ses ennemis», Tome 1.

10) Edmund Spenser, «La Reine des Fées».

11) Claude Bernard, «Introduction à la medecine experimentale».

12) René Thom, La méthode experimentale, in la philosophie des sciences aujourd'hui, p.7 - 20, Gauthier – Villars.

13) Bertrand Russell , An outline of philosophy, p. 163.

14) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 151.

أسماء بعض العلماء بالحرف اللاتيني

ارستارك الساموسي	Aristarque de Samos
آريابهاطا	Aryabhata
كوبيرنيك	Nicolas Copernic
برنارد دو شارتر	Bernard de Chartres
گليلي أو غليلي	Galilée
استيفان هاوكين	Stephen Hawking
ربيرت هوك	Robert Hooke
كيبلير	Johannes Kepler
ارتوركوسلير	Arthur Kœstler
لايبنير	Gottfried Leibniz
روبيرت ميرتن	Robert Merton
يائل ناصي	Yaël Nacé
نيوتن	Isaac Newton
هانري بوانكاري	Henri Poincaré
بلوتان	Plotin
كارل پوپر	Karl Popper
برتراند راسل	Bertrand Russell
روني طوم	René Thom

الحركات الشبابية والأنترنيت

رحمة بورقية

على الرغم من كون عدة أبحاث ودراسات أشارت إلى تعثر مسار التنمية الاجتماعية الشاملة في العالم العربي، وإلى وجود أنظمة سياسية أبعدت التعددية الحزبية في كثير من البلدان العربية كما هو الشأن في تونس وليبيا وسوريا وفي بعض دول الخليج، لم تتوقع تحاليل تلك الدراسات أن تبرز فجأة حركات شبابية تطالب بالتغيير لتجعل المطالب السياسية تطفو فوق سطح الأحداث، وترفع شعارات تتعلق بإسقاط الأنظمة السياسية أو انتهاج إصلاحات عميقة ببلدانها، مع المطالبة بضمان الكرامة والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. لا يمكن فهم ما هو مشترك بين شباب البلدان العربية باللجوء إلى الوعي بالعروبة أو الشعور بالانتماء إلى ما يسمى «بالوطن العربي»، باعتبار أنه لم يكن هناك تنظيم وتنسيق على مستوى أفقي بين الشباب في مختلف البلدان العربية. وإذا كان قد ظهر شباب يدعو إلى التغيير في كل بلد على حدة، ويستهدف بالنقد مؤسسات الحكامة والمطالبة بالعدالة الاجتماعية، فإننا نلاحظ مع ذلك أن هناك فروقاً في طريقة تعبير الحركة الاحتجاجية عن المطالب السياسية والاجتماعية وفي مضامينها وأهدافها، تبعا لخصوصية كل بلد وتاريخه وطبيعة نظامه السياسي.

تطرح ظاهرة الحركات الاجتماعية الشبابية تساؤلات على الباحثين في العلوم الاجتماعية لتحديد العوامل التي ساهمت في إبرازها وأسسها ومقوماتها الفكرية والاجتماعية، وأشكال التنظيم الذي اتخذته، وكذا الأوضاع المحلية، الخاصة لكل بلد. فالجواب على كل هذه التساؤلات يستدعي عدة أبحاث من أجل إبراز ما هو مشترك في هذه الظاهرة و ما هو خاص بكل مجتمع، وتحليل طبيعة النسيج السياسي، ودور الفاعلين السياسيين، و غير ذلك... وهذا مشروع للبحث والتفكير يتجاوز حدود هذه المداخلة التي تركز على ظاهرة جديدة، تتعلق بما أحدثه التطور الذي طرأ على الوسائط وقنوات التواصل وعلى ممارسة الفاعلين في تلك الحركات.

نحاول أن نبين في هذا الحديث أن الفضائيات والطرق الحديثة للتواصل عبر الأنترنيت، كظواهر جديدة أفرزها الواقع الحالي، ساهمت في التأثير لا على التواصل فحسب، وإنما أيضا على التنشئة السياسية للشباب وعلى أشكال تنظيم الحركات الاحتجاجية؛ مع العلم أننا لا نعتبرها عاملا وحيدا في بروز الحركات الشبابية[1].

1. الجمهور العربي والفضائيات

إن للتحول الذي طرأ على طبيعة التواصل بين الأفراد وبين الشباب، تأثيراً على طرق التعبئة. كما أن ظهور شبكات على المستوى العالمي، كل واحدة تدافع عن قضية من القضايا، كالحركات الحقوقية والحركات التي تقترح بديلا تنمويا غير ذلك الذي تفرضه العولمة على البلدان، أضحت نموذجا جديدا للتواصل و التعبئة عن بعد؛ وتلعب وسائل الاتصال الحديثة كالأنترنيت دورا في التواصل فيما بين الأفراد الذين يتقاسمون نفس الأفكار.

فكل من التطور السريع الذي عرفته الوسائل السمعية البصرية وتكنولوجيا الإعلام والتواصل خلال العقدين الأخيرين، مع الاستعمال المتزايد للأنترنيت بين الشباب، بالإضافة إلى تنوع الفضائيات التي تقدم عروضاً إيديولوجية ورسائل وخطابات متعددة، يعرض الشباب للاحتكاك بمختلف مصادر المعلومات ويخلق مناخا ثقافيا جديدا وتعاملا جديدا مع الثقافة السياسية. فالفرد الشاب المغربي مثلا قد يشاهد ما تعرضه قنوات التلفزيون والإعلام المغربي العمومي، وإعلام الفضائيات العربية وفضائيات البلدان الغربية؛ وقد يطل على نوافذ المعلومات التي يمنحها عالم الأنترنيت.

يجلب انفتاح الفضائيات الجمهور العربي إليها ، خصوصا منها تلك التي أصبحت تحقق أكثر نسبة للمشاهدة كالجزيرة أو العربية وغيرهما؛ باعتبار استعمالهما اللغة العربية وعرض خطاب غير الذي يعرضه التلفزيون العمومي الخاص بكل بلد، وبالتالي خلقتا فضاء إعلاميا جديدا في العالم العربي. وعلى الرغم من كون كل فضائية لها خط تحريري خاص بها، فهي تشترك فيما بينها في كونها غير خاضعة لقبضة التلفزيون العمومي الذي يشاهده جمهور كل بلد، وتنفلت من قبضة الدولة مع التوجه إلى جمهور واسع. وفي هذا السياق، فالجمهور الذي كان جمهورا للتلفزيون العمومي الخاص ببلده، أضحى جمهورا للفضائيات، يختار القناة التي يريد أن يشاهدها. وبما أن القنوات العربية تتوجه إلى الجمهور العربي لا إلى جمهور بلد واحد، فهي تمارس النقد، و تفسح المجال لنقد الأنظمة العربية مع منح الكلمة لكل من أراد أن يعبر عن رأي معارض للنظام السائد في بلده باسم شعار «الرأي والرأي الآخر»، كما تفعل ذلك القناة الفضائية «الجزيرة».

فمشاهدة الجمهور، وخصوصا الشباب، للقنوات الفضائية العربية، فرضت، بشكل تدريجي، ابتذال النقد السياسي العفوي وأحيانا الشعبوي عندما تمنح الكلمة لما تسميه بعض الفضائيات «بالشارع العربي». وبهذا يتعرف الشباب على ممارسة النقد السياسي العفوي بدون أن يمر من التأطير السياسي. وليس من الصدفة أن يكون من بين المطالب التي نادي بها الشباب في كل البلدان العربية خلال حركاتهم الاجتماعية، المطالبة بتحرير الإعلام وتوسيع المجال للتعبير في القنوات العمومية. كل هذا يضاف أيضا إلى مناخ الانفتاح، الذي تعرفه المجتمعات العربية، بفعل العولمة، على أنماط أخرى من التنظيم السياسي وعلى القيم الكونية وعلى قيمة صون الحقوق.

لقد مر هذا المنحى النقدي للأنظمة الذي تعكسه الفضائيات العربية، من مرحلة كانت تمنح، في غالب الأحيان، الكلمة للتيارات الإسلامية المناهضة للأنظمة، وذلك بدعوة بعض الفاعلين والمنتمين لهذه التيارات، أو لما يسمى «بالخبراء»، للتعبير عن رأي أو تبرير موقف. غير أن مشروع الحركات الإسلامية، وخصوصا الأصولية والمتطرفة منها، سرعان ما استنفد قوة رأيه وفكره نظرا لإقراره بالفكر الواحد وعدم قبول النقاش المتعدد الرؤى، ولكونه لا يجيب على كل الأسئلة التي يطرحها الواقع الاقتصادي والاجتماعي للمواطن في هذه البلدان العربية الإسلامية. وهذا ما جعل الحركات الشبابية تأتي بخطاب جديد وبأفكار تدور حول فكرة بناء الديمقراطية ومحاربة الفساد وتفرض النقاش العمومي على الأحزاب. ولقد دفعت هذه الحركات الشبابية الفضائيات نفسها إلى تغيير طبيعة الفاعلين الذين تمنح لهم الكلمة، بحيث أضحى انتقاء منشطي النقاش يجمع بين الخبرات المختلفة كالعسكريين بالنسبة لثورة ليبيا مثلا، والخبراء في العلوم السياسية والاجتماع، والشباب الذي يوجد في قلب الحراك الاجتماعي أو في قلب الثورات في البلدان التي عرفت ثورات.

على الرغم من الاختلافات التي تعرفها البلدان العربية من حيث الأنظمة السياسية والمستوى الاقتصادي والاجتماعي ودرجة الإصلاحات التي قامت بها، فإن الحركات الشبابية في كل هذه البلدان اقتحمت الفضاء العمومي وتملكته. وبدون أن يكون هناك تنسيق بينها فإنها تشترك في كونها جزءاً من جمهور الفضائيات التي تتابع أخبار التحركات الشبابية في كل بلد وفي استعمالها للتواصل فيما بينها، ليتشكل لدى الشباب، شيئا فشيئا، حس نقدي سياسي مشترك.

من الأكيد أننا نحتاج إلى دراسات معمقة وأبحاث ميدانية لتحديد مدى تأثير الفضائيات على الخطاب السياسي للشباب، غير أن ما يمكن أن نبديه كملاحظة أولية وهي أن الفضائيات العربية والغربية فرضت مشاهدتها على الجمهور العربي وساهمت، إلى حد ما، في جعل المشاهد العربي يحدد موقفه من المشهد السمعي البصري لبلده أولا، ثم من نظامه السياسي ومن وضع بلده مع إحداث مسافة بين الجمهور والدولة ثانياً. كما ساهمت تلك الفضائيات في خلق نوع جديد «للقومية العربية الافتراضية» يتجسد المشترك بينها في مقولة التغيير. وإذا كانت العروبة كأيديولوجيا قد ولت ولم تعد تقوم على أساس سياسي واقتصادي واضح، فإنها عادت بشكل جديد وافتراضي كمنتدى عربي[2] (blogosphère arabe) لإفراز حس مشترك بين شباب البلدان العربية يقول بضرورة الانتقال الديمقراطي.

2. الأنترنيت والحرية الافتراضية للشباب

لقد كان استعمال الأنترنيت كوسيلة للتواصل هو القاسم المشترك بين كل الحركات الشبابية التي عرفتها البلدان العربية. كما كان هذا التواصل بمثابة تشكل للوعي السياسي ولممارسة نوع جديد للنشاط السياسي عن طريق

القواعد الالكترونية كالفايسبوك (facebook) وتويتر (tweeter). ومن الملاحظ أن الثورة المعلوماتية[3] أحدثت تغييرا تتجلى مظاهره في إعادة تشكيل العلاقات ونظم التواصل بين الناس. إن جيلا من الشباب اليوم عاصر منذ صغره استعمال الأنترنيت. فمقاهي الأنترنيت التي كانت تستقبل الشباب، والتي تزايد عددها إبان ظهور الأنترنيت، سرعان ما حل محلها امتلاك الحاسوب في البيت الذي أضحى من التجهيزات المنزلية التي اقتضتها ضرورة الاستعمال من طرف الأطفال. ولقد ساهمت هذه الظاهرة في جعل الأنترنيت يدخل إلى البيوت ليصبح عنصرا من عناصر التنشئة على البحث عن المعلومات والتواصل وربط علاقات مع شباب وأصدقاء. فكلما كان الاستعمال مبكرا كلما اكتسب الشباب اللغة الإلكترونية، وسهل عليه التمكن من كل الإمكانات التي يتيحها للتواصل، لإيجاد المعلومات وإرسالها والانضمام إلى الشبكات المهنية أو الاجتماعية.

تقدر الإحصائيات عدد المستعملين للأنترنيت في المغرب بعشرة ملايين مستعمل. وإذا اعتبرنا أن نصف هؤلاء المستعملين هم ناشطون فوق الشبكة، أي 5 مليون، فهذا يعني أن 16 في المائة من السكان هم ناشطون في الأنترنيت. ففي 6 أبريل 2011 نجد أن 3207700 منخرط في الفايسبوك ويزداد عدد المنخرطين خلال الفترة ما بعد 20 فبراير ب 200000 منخرط كل شهر، أي 6,2 %. أما فيما يخص سن هؤلاء المستعملين، فبالنسبة للشريحة بين 13 و15 سنة، نجد 7 %، أما بالنسبة للشريحة 18 - 24 فنجد 46 %، والفئة العريضة هي التي سِنُّها بين 18 - 34، والتي تقدر ب 70 %. أما فيما يخص الجنس فنجد 62 % من الذكور و38 % من الإناث. نستنتج من هذه الإحصائيات أن أغلب المستعملين للفايسبوك هم شباب.

من الملاحظ أن المستعملين الأوائل للأنترنيت، كانوا يستعملون اللغة الفرنسية وفي البلدان العربية الأخرى اللغة الانجليزية. غير أن هذا الواقع سرعان

ما تغير عن طريق انتشار مقاهي الأنترنيت في الأحياء، وولوج مختلف الفئات الاجتماعية من الشباب إليها للتواصل، واستعماله للغة الدارجة بكتابتها بالحرف اللاتيني، أو بالعربية.

فالأنترنيت عالم ليبرالي يسمح بشيوع المعلومات والصور والأخبار والأفكار ليجعلها في متناول كل فرد. وكملكية مشتركة، فالجميع يمكن أن يلج إليه بدون رقابة. فهو يمنح الحرية المطلقة للفرد للتعبير، لنقد السلطة والمجتمع وإبداء الرأي السياسي. كما يسمح بالتواصل المباشر وبسرعة فائقة لإرسال معلومة أو اتخاذ قرار جماعي أو الدعوة إلى تظاهرة. فهو يسمح لكل واحد وراء حاسوبه أن يتفاعل مع الآخرين وأن يشارك في الرأي وبدون حاجة لأي وسيط. عالم بلا حدود، لا يمكن توجيهه، من حيث كونه يفلت من قبضة الرقابة. إننا أمام فضاء بدون حراس يحرسون أبوابه للتأكد من صحة المعلومة أو توجيه الخبر، أو تحديد أخلاقيات الاستعمال وتداول المعلومات، أو فرض خط تحريري عليه كما هو الشأن غالبا بالنسبة للصحافة المكتوبة أو الوسائل السمعية البصرية الأخرى ووسائط الإعلام.

فعلاقة الفرد مع الانترنيت تختلف عن علاقته مع التلفزيون. فهذا الأخير يخضع لخط تحريري وللبرمجة المسبقة ويتوجه عبر الشاشة إلى عموم الجمهور، ويدخل إلى البيوت بدون تفاعل مع الجمهور الذي يستقبل البرامج والمعلومات. وإذا كان التلفزيون يمنح الكلمة باستدعاء المشارك الفاعل السياسي ومنحه الفرصة للتعبير عن رأيه وتوجهه السياسي، فالأنترنيت يمنح فرصة أخذ الكلمة بدون استئذان، بل ويمكن أن يصحب رأيه بالصورة الحية وذلك بوضع شريط فديو فوق شبكة يوتوب (youtube). وإذا كان التواصل السمعي البصري يخضع

لخط تحريري ولرقابة ذاتية على ما يمكن أن يقال وما لا يمكن أن يقال، فإن عالم الانترنيت لا يخضع لأية رقابة. كل قول ممكن وكل صورة ممكنة من معلومة موثوق منها أومعلومة مغلوطة... إذن هناك ديمقراطية إلكترونية تجمع بين الإعلام والمحادثة والتفاعل السريع عبر الكتابة والصورة، وبدون حدود.

ففي فضاء الأنترنيت كل واحد يتمتع بحرية القول عبر الكتابة والصورة. وكل فرد يلج إلى هذا الفضاء فهو في وضعية المساواة مع الأفراد الآخرين المستعملين له. وبما أن الحرية والمساواة تسمحان لكل مستعمل أن يقول ما يشاء وما يبدو له من رأي حول مختلف القضايا للتعبير عنها بشكل حيني والإدلاء بصوته في مقال أو صورة أو شريط، فهو يكسر الحواجز والطابوهات ويتخطى ما قد يعتبر في الفضاء الواقعي «خطوطا حمراء» أو محظورات سياسية أو جنسية أو غيرهما. وينتج عن هذا الأمر تنوع وتضارب في الأفكار وفي المعلومات والآراء التي يتم تداولها على الأنترنيت.

ولقد دعمت بعض القواعد الإلكترونية كـــ فايسبوك هذه الحرية باعتبار كونها تمنح للمستعمل إمكانية التواصل وتشكيل المجموعات والتفاعل بينها. ففي الفايسبوك كل مرسل لمعلومة هو أيضا مستقبل لها، وكل مستقبل للمعلومة يصبح بدوره مرسلا لها، وبهذا تجعل كل فردا في ساحة الأنترنيت مساهما في إنتاج الأفكار وفي توزيعها ونشرها. وتخلق كل يوم أشكالا جديدة لتقديم المعلومات ونشرها واقتسامها مع منح الحرية في التعبير. كانت هذه الحرية المطلقة تقلق السلطة في تونس ومصر وغيرها من البلدان إبان بروز الثورة وجعلتها تغلق وسائل الاتصال والأنترنيت للحد من التواصل بين الفاعلين في الثورة. لقد وسعت الأنترنيت مجال حرية التعبير وأخذ حق التعبير وممارسته افتراضيا، وبالتالي منح الفرد استقلالية وتحرر القول للنقد والنقد المضاد.

وإذا أردنا أن نحدد العلاقة بين هذه الظاهرة والثقافة السياسية، يمكن أن نقول إن الاستعمال المداوم الذي وطد العلاقة مع الفضاء الافتراضي، أضحى يلعب دور التنشئة على الحرية السياسية وعلى تحرير القول وتجاوز الرقابة وبالتالي التغلب على الخوف الذي يكبح النقد الموجه للسلطة وما يتخلل المجتمع من ظواهر تستحق الإدانة أو النقد. وتلتقي هذه الحرية والجرأة في إبداء الرأي لكل مستعمل شاب مع حرية وجرأة شباب آخرين يتقاسمون نفس الأفكار، ويترتب عن ذلك الرغبة في إنشاء شبكة اجتماعية يتم داخلها تداول الأفكار السياسية. هناك من يعتبر هذه الظاهرة بمثابة «لا وعي سياسي»[4] وممارسة سياسية مضمرة دون أن تدخل في خانة الممارسة السياسية الكلاسيكية.

3. من التواصل إلى التنظيم الاجتماعي الافتراضي للحركة

على الرغم من كوننا نجد كل الأفكار وكل المتناقضات في عالم الانترنيت، فإن الحركات الشبابية جعلت منه أرضية للتعبئة الجماعية من أجل تبادل الأفكار حول الطرق التي يمكن التأثير بها على تغيير الوضع القائم في بلدانها. ولا يمنع «برج بابل» هذا، الذي تستعمل فيه مختلف اللغات والخطابات، كل فرد أو جماعة من مستعملين من أن يتكلموا بلغتهم وأن ينتجوا خطابهم، وأن يرفعوا شعاراتهم بدون قيادة أو مركز. ولقد أفرزت هذه الظاهرة في كل بلد عربي «شباب فايسبوك» بحس سياسي جديد ورغبة في تغيير المجتمع بالتعبئة والاحتجاج عبر التنظيم الافتراضي[5].

الشبكات الاجتماعية الافتراضية هي طريقة جديدة لإعادة هيكلة العلاقات الاجتماعية. فالمنتديات الافتراضية تربط الأفراد فيما بينهم، وتنتزعهم من العزلة وراء حواسبهم، ليلتفوا حول مبدأ الصداقة أو المصالح المشتركة أو

المواصفات المهنية المشتركة أو الإيمان بأفكار مشتركة. هناك نوع من النظام اتخذه مستعملو الفايسبوك لتنظيم أنفسهم لتجاوز فوضى تنظيم غير ممركز. فكل فرد يضمن صديقه على الفايسبوك. إنه عالم افتراضي يتشكل على منوال العالم الاجتماعي الواقعي عملا بمبدأي الإدماج والإقصاء، بحيث يدمج من يتم التعرف عليه ويقصى آخر إذا ما أخفى هويته. وفي هذا السياق أحدثت فوق شبكة الفايسبوك شبكات اجتماعية شبابية تدعو إلى التغيير وتنبئ بشكل جديد بالممارسة السياسية، بحيث تحدد تلك الشبكة قواعد تواصلها حول الفعل السياسي وطبيعة التنظيم الجديد.

إن تنظيم العالم الافتراضي هو بينية مفتوحة لا مركز لها. فالمستعملون للشبكة هم منضوون في تنظيمات لا رئيس لها ليحدد برنامجها و يؤطر أفكارها؛ ويمنح هذا الوضع الفرصة للمبادرة الحرة للأفراد لكي يبتكروا ويقترحوا في الفضاء الافتراضي ما يرسمونه من ملامح للنظام البديل. نحن أمام تنظيم يتميز بالليونة وعدم مركزية القرار، يسمح بمشاركة الكل، والجمع بين المعارضين بالنسبة لفكرة ما حسب قاعدة تعبير ثنائي «أحب» أو «لاأحب»، وهي قواعد للاستعمال تحددها القاعدة الإلكترونية للفايسبوك. ويسمح الفضاء الرقمي بالتعايش بين مختلف التيارات والمرجعيات. إذن تجربة التعايش السلمي فوق الفضاء الإلكتروني تعمل على تنشئة الفاعلين على قبول وجود اختلاف بينهم، بل على وجود تناقض في الرؤى، قد يؤدي إلى نقاش يجمع أفراداً يختلفون في الأفكار والتوجهات السياسية.

4. من الفضاء الافتراضي إلى الفضاء العمومي

ليس للمنتديات أو الشبكات الافتراضية وجود إلا في الافتراضي؛ إلا أنه عندما تعلن المجموعة الفايسبوكية التعبئة للخروج إلى الشارع من أجل التظاهرة

والاحتجاج، فإن وضعها يتغير؛ تغيير يفرضه المرور من الافتراضي إلى الواقعي ويجعلها تكتسب إمكانية الرؤية (visibilité) وتزايد المنخرطين وتكون مادة للإعلام السمعي البصري. ومن هنا يمكن أن نعتبر أن الفضاء العمومي الواقعي هو الذي يدعم شهرة الحركات الشبابية لتصبح حركات احتجاجية تستعمل مختلف الأساليب التي تستعملها كل الحركات الاجتماعية كالتظاهر في الشارع العمومي بشكل متكرر ومسترسل لكي يتم الضغط اللازم وتحقيق المطالب.

شكّل الفضاءُ الافتراضي الوعاء لنشأة الحركات الاحتجاجية الشبابية، في حين أن الفضاء الواقعي يمنحها فرصة لتوسيع دائرة التأثير المدعم بالإعلام السمعي البصري الذي يستقي أحيانا مادته مما يوضع في مواقع الفايسبوك واليوتوب من صور وأشرطة حول التظاهرات والاحتجاجات. وكلما حققت الحركة الاعتراف الإعلامي كلما ازدادت إمكانية الرؤية وكلما أضحت قوة ضغط.

كثيرا ما يتم الحديث في الخطاب السياسي وفي الإعلام المغربي عن عزوف الشباب عن العمل السياسي، غير أن الحركات الاحتجاجية الشبابية التي يعرفها المغرب، تبين أننا أمام نوع جديد للممارسة السياسية. فمن خلال البحث العالمي حول القيم والذي شمل المغرب في 2007 يتبين أن 33,5 % فقط من المستجوبين الذين مسهم البحث وهم 1116 شخصا عبروا على أنهم مهتمين بالسياسة، في حين أن 66,6 % أجابت أنها غير مهتمة. ومن الملاحظ أن نسبة من عبروا بأنهم مهتمين تطابق نسبة المشاركة السياسية في الانتخابات الأخيرة. وإذا نظرنا إلى هذه الظاهرة في علاقة مع الشباب فبالنسبة لفئة 18-35 سنة نلاحظ بأن 37,7 % أجابوا أنهم يهتمون بالسياسة.

قد نعتبر أن هذا الواقع يتناقض مع بروز الحركات الشبابية التي ترفع شعارات سياسية. فهذه الظاهرة تعكس التحول الذي تتميز به هذه الحركات

والتي تفرض المرور من ممارسة السياسة النمطية داخل الأطر الحزبية إلى سياسة التأثير. في نفس البحث عندما سئل الشباب من فئة 18-35 سنة : «هل شارك في مظاهرة أو أنه مستعد للمشاركة ؟» نجد أن 50,4 % أجابت «بنعم». فالمشاركة في المظاهرات هي ظاهرة للتعبير السياسي للتأثير على الدولة وعلى أصحاب القرار. يبدو الأمر كما لو أن الشباب يريد أن يكون مؤثرا سياسيا بدون أن يكون مؤطرا داخل تنظيم حزبي.

يجعلنا كل هذا ندرك التحول الذي طرأ على علاقة الشباب بالسياسة. لقد عرف المغرب مرحلة كانت السياسة، خصوصا من موقع المعارضة، تعني التمرد على الوضع القائم نظرا للرقابة التي كانت تمارس على الخطاب و على الممارسة السياسية. فمرحلة الحذر جعلت المعارضة السياسية من المحظورات في المجتمع، بحيث يلازم القولَ السياسي في الفضاء العمومي نوعٌ من الحذر تفرضه الرقابة أو الرقابة الذاتية.

أما المرحلة الثانية فهي تلك التي عرف فيها المغرب تحررا في الخطاب ساهم فيه تنوع وتعدد صحف يومية وأسبوعية ساهمت في توسيع مساحة حرية القول السياسي. ومن النقائض، أن هذه المرحلة التي عرفت هامشا من الحرية، هي نفسها التي عرفت العزوف السياسي المؤسساتي من طرف الشباب، ولجوءه إلى التواصل في فضاء جديد للتعبير السياسي العفوي، ونسجه علاقة جديدة بالسياسة، بحيث أضحى الفضاء الإلكتروني فضاء لاحتضان نقاشه السياسي.

فالشباب الذي كان في بداية الثورة الإلكترونية يقبل على الانترنيت من أجل الثرثرة والمحادثة مع الأصدقاء وهو مراهق، أصبح يخوض في النقاش السياسي ويبدي رأيه في المنتديات والشبكات الاجتماعية، سواء من منطلقات

حزبية أو إيديولوجية كما هو الشأن بالنسبة لشباب الحركة الإسلامية أو من منطلق المهتم غير المنتمي لأي حزب سياسي[6].

5. تداخل الافتراضي والواقعي

غالبا ما تعتبر الدراسات السوسيولوجية أن الحركات الاجتماعية القائمة على التنظيم يكون وراءها حزب أو نقابة أو جمعية حقوقية أو جمعية حاملي الشهادات العليا، أو تيار سياسي. ويستمد هذا التنظيم الاعتراف به من وجوده القانوني الذي يحدد طبيعته وقوانينه الداخلية وقائمة المنخرطين فيه وتوزيع المهام والتراتب داخله، أو من اعتراف المجتمع السياسي بوجود المشروع الذي يريد أن يحققه تيار ما. تعتبر بعض الدراسات أنه كلما كان للحركات الاجتماعية تنظيم محكم، كلما كانت فاعلة وقوية من حيث التعبئة والضغط بتحقيق المطلب[7]. إلا أن الحركات الشبابية كحركة 20 فبراير، لا تستمد الاعتراف بها من تنظيم قائم ومحكم، بقدر ما تستمده من قدرتها على التعبئة عبر الفايسبوك والقدرة على التعبئة للخروج إلى الشارع، ومن الإعلام الذي يضعها في صدارة الأحداث، ومن ليونة تنظيمها.

إن بروز الحركة في الفضاء العمومي بعد تشكل معالمها فوق فضاء الفايسبوك يجعل طبيعة تنظيمها لا يخلو من استمرار أثر ما هو افتراضي على الواقعي، بل ينشأ نوع من التداخل بينهما. كل هذا يجعلها تشترك مع الحركات الاجتماعية السابقة وفي نفس الوقت تختلف عنها من حيث نشأتها الافتراضية.

فمن حيث التشابه مع الحركات الاجتماعية كما تتدارسها الأدبيات السوسيولوجية، فهي تشترك معها في الخصائص الأساسية :

وجود إرادة للعمل الجماعي قصد التأثير على السلطة من أجل التغيير أو المحافظة على واقع معين.

فهي تحدد وتشير إلى خصم تستهدفه، قد يكون سلطة أو حكومة أو إدارة أو وزارة.

ظهور العمل الجماعي الذي يدور حول مطالب أو للدفاع عن مصلحة مشتركة أو قضية من أجل التأثير.

تحديد الوسائل لممارسة التأثير : التظاهر أو الاعتصام أو التوقيع على عرائض أو الإضراب أو الاحتجاج.

إذا كانت هذه الخصائص موجودة في الحركات الشبابية، فخصوصيتها تتجلى في كونها عندما تخرج إلى الاحتجاج في الفضاء العمومي، فهي تحمل إلى هذا الفضاء أطيافاً متعددة ومتنوعة من التيارات التي تختلف من حيث الهدف من التغيير؛ قد لا يجمع بينها رابط إيديولوجي أو سياسي معلن أو مشروع محكم موحد. فالحركة الاحتجاجية (20 فبراير) تضم تيار «العدل والإحسان» الذي يحمل مشروع دولة الخلافة، وحزب «النهج الديمقراطي» الذي يحمل مشروع الدولة الشيوعية؛ وما بينهما نجد عدة تيارات ذات توجهات ومشاريع سياسة متعددة، تتوزع فوق الرقعة السياسية بين الأحزاب، تمثلها شبيبة الأحزاب ذات التوجه الاشتراكي بمختلف أشكاله والليبرالي والديني وشباب لا انتماء له يدعو إلى الديمقراطية. وهنا يطرح التساؤل : ما الذي يجمع بين شباب غير منتم لأي حزب داخل حركة (20 فبراير)، وشباب «العدل والإحسان» وشبيبة الأحزاب وبعض أطياف الشعب المغربي التي خرجت للتظاهر من أجل المطالب الاجتماعية ؟ ما هو هذا المشروع المشترك ؟

من الأكيد أن شعارات تتعلق بمحاربة الفساد وإقرار العدل والحقوق وغير ذلك، هي شعارات موحدة ومعبئة على الرغم من الاختلافات والفروق الفكرية والأيديولوجية. إلا أن هذا التوافق المرحلي سرعان ما يضعف أمام رغبة كل طرف لرفع شعاراته وفرض أجندته. فالحركة الشبابية تجمع بين من يستهدف الظواهر التي تعتبر خللا في المجتمع وبين من يمنح له وجوده في الفضاء العمومي فرصة ليرفع شعار مشكلته الشخصية أو حيف لحقه أو مشروعه السياسي الخاص. ويعود هذا الأمر إلى كون الحركات الشبابية ليست حركات مؤطرة فكريا أو إيديولوجيا، ولذلك عندما تخرج إلى الفضاء العمومي فهي تجمع تيارات وأطيافاً تحمل مطالب سياسية مختلفة ومهنية وفئوية. فطبيعة المستهدف تتنوع بتنوع الأطياف المكونة للحركة، تجمع من يريد «إسقاط الفساد» أو يريد «رحيل شركة» أو يريد «العدالة» وغيرها. كل ذلك يحد من الانسجام والتجانس، وبالتالي يضعف قدرة إقناع الرأي العام.

إذا كان الفضاء الافتراضي يخلق شكلا جديدا من الممارسة السياسية لا يخضع للتنظيم المحكم أو للريادة التي تحدد توجهه، فإن خروج الشباب من ممارسة السياسة الافتراضية إلى ممارسة الاحتجاج في الفضاء العمومي، يفرض الاستجابة لمقتضيات الواقع المجتمعي والسياسي؛ باعتبار بروز تيارات تحاول أن تمارس التأطير وتنفرد به، وإنتاج الخطاب السياسي الذي تضمره مختلف الأجندات السياسية لكل تيار في الحركة، وبروز الزعامة وتنافس مختلف الأطراف المكونة للحركة على الهيمنة والريادة. وقد يشمل الإقصاء كل من له رأي مخالف وتظهر تناقضات كان يقبلها ويخفيها الفضاء الافتراضي.

قد نلاحظ نوعا من الاختلاف بين حركتي التغيير في مصر والمغرب. الأولى لم تترك الفرصة للأحزاب أن تتبناها وإن كانت حركة الإخوان المسلمين

تحتضنها وتساندها، في حين أن الحركة المغربية إبان خروجها إلى الوجود لم يتم التباين بينها و بين الأحزاب اليسارية أو حركة العدل و الإحسان أو الجمعية المغربية لحقوق الإنسان، أي الهئات التي لها زعماء ولها أجندة محددة ولها أدبيات الوثوقية، باعتبارها دعمتها منذ البداية. في حين في الحركة المصرية تم نقل التنظيم الافتراضي للمنتديات الاجتماعية الإلكترونية إلى الواقعي مع الدعوة إلى التوافق حول المطالب بدون زعامة. الشاب المصري الذي كان من مؤسسي الحركة عبر الفايسبوك هو «وائل غنيم» سجن خلال الثورة لمدة 12 يوما وعندما خرج من الاعتقال أول ما قاله : «أنا لست بطلا ! إن الأبطال هم شباب ميدان التحرير !».

كلما كانت هناك رقابة على القول والإعلام كلما انتعش التعبير الإلكتروني وتنظم وأدى إلى بروز النقاش في الفايسبوك وظهور مدونين يؤطرونه. وهنا لابد من المقارنة بين حالتي شباب الفايسبوك في مصر وفي المغرب. الرقابة في مصر على الأنترنيت كانت قوية إبان الثورة، في حين أن في المغرب لم تكن هناك رقابة على الأنترنيت. ومع ذلك استطاع الشباب في مصر تجاوز حاجز الرقابة، وكان للمدونين دور في تأطير النقاش وتوحيد الرؤية إلى حد ما حول المطالب. تأطير فكري جعل الخروج من الافتراضي إلى الاحتجاج في الساحة العمومية يتسم بالاتفاق على سقف المطالب التي يجتمع حولها كل الأطراف بمن فيهم الإخوان المسلمون والأقباط، والتي تتحدد في إقرار النظام الديمقراطي وإسقاط النظام. في حين أن النقاش فوق رقعة الفايسبوك في المغرب لم يكن مؤطرا من طرف مدونين لهم أفكار واضحة عن المشروع الذي يدافعون عنه، بل كان النقاش على الفايسبوك يجمع بين من يريد الخروج إلى الشارع مع الاحتجاج وبين المدافع عنه، يجمع بين من ينادي بملكية

برلمانية وبين من ينادي بملكية دستورية، وبين الشباب الحزبي الذي ينادي بالإصلاح الدستوري وبين من يتخذون قناع حركة (20 فبراير) كاستراتيجية للدفاع عن دولة الخلافة. وعند خروج الحركة من الافتراضي إلى الواقعي دخلت في نقاش مع واقع شباب لم يكن يشارك في الفايسبوك وهو الشباب الحزبي الذي قد يتفق على بعض الأفكار وقد لا يتفق على أخرى. كما أن التعددية الحزبية ووجود الشبيبات الحزبية التي، على الرغم من كون كلمتها لم تكن تسمع فيما مضى، تمكنت من أخذ الكلمة في خضم النقاش الذي أحدثته حركة (20 فبراير)، وبالتالي دخلت في نقاش وفي اختلاف معها حول تحديد سقف المطالب وحول الكلام باسم الشعب والزعامة.

الهوامش

1) هذا أمر يتطلب إنجاز دراسات أخرى

2) انظر مقال :

Yves –Gonzales Quijana. « Internet dans le monde arabe et en Egypte : quelques repères ». Site : http ://lessakele.over-blog/ article-internet dans le monde arabe et en Egypte : quelques repères.

3) Philippe Chantepie et Alain Le Diberder. Révolution numérique et industries culturelles.Repères. La découverte. Paris. 2005

4) Dominique Cardon. La démocratie Internet. Promesses et limites. Seuil. 2010, p.7

5) حول الحركات الاجتماعية أنظر:

Erik Neveu. Sociologie des mouvements sociaux. Repères. La découverte. 1996

Didier Le Saout et Marguerite Rollinde (Sous la direction de). Emeutes et mouvements sociaux au Maghreb. Perspective comparée. Karthala-Institut Maghreb-Europe. 1999

6) أنظر

Hannah Davis Taieb, Rabia Bekkar, Jean Claude David, (Sous la direction de). Espaces publics paroles publiques au Maghreb et au Machrek. L'Harmattan. 1997. L'article de Jean Claude David, «Parole politique non institutionnelles en marge et au centre». pp. 135158-.

7) Erik Neveu. P.24

العلوم الطبّية
بين المغرب والأندلس

عبد العزيز بنعبد الله

الحارث بن كلدة أول رجل استحق عند العرب لقب الطبيب وأول من جمع بين تطبيق الطب وبين النظريات التي يرتكز عليها هذا العلم، وقد درس هذا الطب بفارس ولقي الرسول عليه السلام. وقد اكتسى هذا العلم أهمية كبرى في مختلف العصور الإسلامية جعلت منه فرضا كفائيا مما حدا بالشافعي إلى القول : «لا أعلم علما بعد الحلال والحرام أنبل من الطب». وقد تطورت العلوم الطبيعية عند العرب حتى برزوا - كما يقول ݣودار Godard (في وصف وتاريخ المغرب، ص 449)- على اللاتين، وقد ترجم العالم الألماني (ويستنفلد) لثلاثمائة من أطباء العرب، وتوجد في باريس وحدها ما بين 200 و300 مجلد (لوكلير، ج 1، ص9).

وأول طبيب عربي هو أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي[1] الذي ألف ما يناهز مائتي كتاب ترجمت جميعها إلى اللاتينية، منها كتابان في (أمراض الأطفال) و(تجارب المارستان)، وهو أول من استعمل الفتائل والأنابيب في العمليات الجراحية أعقبها وضع الأواني الزجاجية لاحتواء السوائل الملونة.

ويعتبر (لوكلير، ج1، ص 470) كتاب «القانون» لابن سينا و«الحاوي» للرازي وكتاب علي بن عباس أعظم الموسوعات الطبية التي أنتجها العرب. ويوجد قرار جامعي مؤرخ ب 1617 يدل على أن هذه الكتب كانت أساس التعليم الطبي في جامعة لوفان Louvain في القرن السابع عشر، كما كان (ابن سينا) مرجع الدراسات في جامعات أوربا طوال ستة قرون (گوتيي «أعراف المسلمين وعاداتهم»، ص 245). وقد قرر المجتمع الطبي الأولوية لجالينوس وابن سينا عام 1340 م، وفي عام 1500م حكموا بالسبق لابن سينا في خمس محاضرات من أصل عشر، ولجالينوس في أربع ولأبقراط في واحدة (كازيط، المستشفيات، عدد مارس 1932). وأول امتحان أجري في صناعة الطب كان (عام 295 هـ)، وبلغ عدد المتخرجين في بغداد (عام 319 هـ)، ثمانمائة وستين رجلا (القفطي، ص: 130). كما أن أول امتحان أجري للصيادلة كان (عام 221 هـ)، وكان الأطباء يؤدون قسم المهنة[2]، وتوفرت من بينهم في بغداد أعداد متخصصة للسجون وأخرى تطوف في البادية مع خزانة من الأشربة والأدوية (القفطي، ص: 132). وقد عرفت القاهرة في القرن الرابع الهجري أربعين خزانة في قصر الخلافة الفاطمية جمعت إحداها مائة ألف مجلد، ستة آلاف وخمسمائة في الطب والفلك. وكان في المارستان العضدي أربعة وعشرون طبيبا من ذوي الاختصاص يسهرون على مقاومة الأمراض في مختلف طبقات المجتمع بأساليب وقائية منها حسن التغذية وتناسب الملبوس مع الفصول والطهارة، مما أدى إلى توفير الحمامات التي بلغ عددها بضعة آلاف في بغداد منذ القرن الثالث الهجري وفي القاهرة[3] (ثمانين) فقط في القرن السابع وبالفسطاط أكثر من ألف حمام.

أما في الأندلس فقد كان القرن الرابع الهجري أنصع القرون (لوكلير، ج 2، ص: 350) برز خلالها ابن جلجل كأعظم طبيب طبائعي حيث عرّب مفردات

(ديسقوريدس) وزاد عليها الأدوية المعروفة عند العرب (ماسينيون – ميلانج، ج 2، ص: 93) وكتب تاريخا للأطباء والحكماء الذين ظهروا قبله بالأندلس ومنهم الوليد المدحجي الذي دخل الأندلس مع عبد الرحمن بن معاوية. وقد تعرف المغرب الأقصى إلى بعضهم كإسحاق ابن عمران الذي أدخل الطب إلى المغرب وأحمد بن إبراهيم المعروف بابن الجزار (المتوفى عام 395 هـ/ 1004م) صاحب «زاد المسافر وقوت الحاضر» الذي يوجد الجزء الأول منه في المكتبة الوطنية بالرباط.

وكان بقرطبة في هذه الفترة أطباء منهم حسداي و أبوعثمان الجرار ومحمد بن سعيد وأبوعبدالله الصقلي (الذي كان يتكلم بالإغريقية) وعبدالرحمن ابن هيثم ومحمد بن عبدون القرطبي الذي دخل مصر والبصرة ودير مارستان مصر ثم عاد إلى الأندلس (عام 360 هـ) («نفح الطيب»، ج 1، ص: 444).

ولكن أبرز طبيب عربي ظهر بالأندلس في القرن الرابع هو أبو القاسم خلف ابن عباس الزهراوي صاحب كتاب «التعريف لمن عجز عن التأليف» الذي يعتبر اللبنة الأولى في الجراحة حيث كان - كما يقول (لوكلير، ج 1، ص: 334)- أعظم ممثل لعلم الجراحة في المدرسة العربية[4]، وقد توفي (عام 404 هـ/1013م) حسب ليون الإفريقي وقبل (عام 500 هـ) حسب المؤرخين الأسبان.

ومما امتاز به علم الطب آنذاك ظهور الوزير أبي المطرف عبد الرحمن بن شهيد الذي كان آية في الطب والذي كان لا يرى التداوي بالأدوية بل ما أمكن بالأغذية («نفح الطيب» للمقري، ج 2، ص: 874).

أما المستشفيات الأندلسية فلا يعرف منها إلا مستشفى الجزيرة الخضراء (لوكلير، ج 1، ص: 571) وإن كان العالم الأمريكي (فكتور روبنصون) يزعم

أنه كان بطليطلة وحدها ما يزيد على أربعمائة مستشفى، وفي ذلك كثير من المغالاة.

وقد لاحظ لوكلير (ج 1، ص: 407) أن المغرب كان في هذه الفترة أشد أقطار الإسلام عمقا من الناحية العلمية، وفي هذا أيضا شيء غير قليل من المغالاة، وكذلك ما ذكره الكانوني الأسفي في كتابه «شهيرات المغرب» من وجود مدرسة طبية بفاس أيام كان المغرب خاضعا لأمويي الأندلس.

وهنا تدخل المغرب الأقصى في عهد المرابطين والموحدين طوال القرنين الخامس والسادس الهجريين، حيث لم يسبق للفكر أن تحرر - كما يؤكد لوكلير، ج 2، ص: 72 — كما وقع في هذا العصر، وشهد بذلك نبوغ أمثال ابن طفيل وابن باجة وابن رشد وابن زهر وأبي الصلت أمية بن عبد العزيز الداني وأبي جعفر الغافقي.

وبفضل الانبعاث العربي في الأندلس صارت أوربا تنفض عنها أردية الركود وأصبح المسيحيون يتوافدون على طليطلة للارتشاف من معين العلم، وقد استنجد (ريموند) أسقف المدينة بعلماء العرب لعلاج الفقر اللاتيني، وإذ ذاك بدأت ترجمة مصنفات العرب العلمية، ثم ورد (جيرار دوكريمون) على طليطلة حيث استقر نحوا من نصف قرن نقل خلالها من العربية إلى اللاتينية ستة وسبعين كتابا عربيا أو إغريقيا معربا. وكانت حركة الترجمة بالشمال الإفريقي قد بدأت منذ القرن الرابع حيث أسس قسطنطين التونسي الصقلي مدرسة ساليرنة وهي أول مدرسة من نوعها في أوربا، وهو الذي ترجم إلى اللاتينية «زاد المسافر» وكُتب الرازي وألف نحواً من أربعة وعشرين كتابا في الطب منها «قانون الطب» في اثني عشر مجلدا و «فياتيكوم في الطب العام» في سبعة أجزاء.

ولكن لم يكد يمضي العقد الأول من القرن السابع، أي بعد (غزوة العقاب) التي انهزم فيها الموحدون (عام 609 هـــ)، حتى بدأ صرح العلم ينهار – كما يقول ابن عذارى (البيان، ج 4، ص: 240).

وقد أكد (الدكتور رينو) أن المغرب لم يقم على وجه العموم بدور يذكر في العصر الذي كان الطب وبقية العلوم يتألق نورها في سوريا والعراق ومصر وحتى في إسبانيا المجاورة حتى امتزج تاريخ الأندلس بتاريخ المغرب تحت راية المرابطين والموحدين، فأصبح «من حق المغرب أن يتبنى ابن باجة وابن طفيل وابن رشد» (الطب القديم بالمغرب – نشرة معهد الدراسات المغربية العليا، عدد 1، ص: 72).

ويظهر أن أبا العلاء زهر بن زهر هو أول طبيب أندلسي ورد على المغرب بعد استيلاء المرابطين على الأندلس، وقد كان طبيبا خاصا ليوسف بن تاشفين بعد أن كان طبيب المعتمد بن عباد باشبيلية، ووالده هو أبو العلاء أبو مروان عبد الملك بن أبي بكر الذي تولى رياسة الطب ببغداد ثم بمصر ثم بالقيروان (النفح، ج1، ص: 445). وقد تمخضت تجارب أبي العلاء في المغرب عن تأليفه لكتاب «التذكرة» الذي ترجمه وطبعه كولان عام 1911 بباريس وهو خاص بالأمراض الغالبة في مراكش مع الأدوية المناسبة لها، وقد جمعت في (المجربات) عام (526 هـــ) (يوجد المخطوط بالأسكوريال، رقم 844). وهنالك تجارب أخرى كانت مراكش مركزا لها وهي (رسالة في أمراض الكلى) كتبها أبو العلاء للخليفة علي بن يوسف (توجد ترجمتها باللاتينية التي نشرت عام 1897م). وكذلك مخطوط حول (الخواص) بمكتبة باريس استقى منه (ابن البيطار) (خواص لحوم الحيوانات) و(جامع أسرارالطب) (نسخة في المكتبة الوطنية بالرباط تحتوي على 185 ورقة). وكان أبو العلاء يعالج بجس النبض والنظر إلى قوارير البول.

أما أبو مروان عبد الملك بن زهر فقد ألف كتاب «الاقتصاد» (يوجد مخطوطه بباريس رقم : 2959، ونسخة بالأسكوريال محررة بالعربية ومكتوبة بحروف عبرانية). ويذكرون أن ابن زهر هذا أعظم من ابن سينا ولا يعدله سوى الرازي في الشرق. وقد نقد في كتابه هذا أطباء عصره الذين لم يكونوا يمحصون حالة مرضاهم قبل أن يصفوا لهم دواء من الأدوية.

وله أيضا كتاب «التيسير» ألفه بطلب من ابن رشد كتذييل لكتابه «الكليات» «Colliget». وقد نقل ابن عبد الملك في «الذيل والتكملة» أن ابن رشد كان يفضل ابن زهر على غيره من أهل عصره. وقد نهج ابن زهر في كتابه أسلوبا جديدا في الحكمة القياسية مستخدما التمحيص العقلي للوصول إلى أحسن النتائج، فاستطاع بفضل قياساته الطبية وتجربته الشخصية إلى الكشف عن أمراض جديدة لم تدرس قبله. فقد اهتم بالأمراض الرئوية واختص في أدواء الجهاز الهضمي واكتشف طفيلية الجرب وسماها صؤابة الجرب، كما «بسط طرق العلاج القديمة وأوضح أن الطبيعة إذا اعتبرناها قوة داخلية تدبر شأن الجهاز البشري تكفي وحدها في الغالب لعلاج الأمراض («حضارة العرب» —كوستاف لوبون— الطبعة الفرنسية، ص: 530). وقد أبرز گودار Godard («وصف وتاريخ المغرب»، ص 452) ما امتاز به ابن زهر من عبقرية فذة تطورت بفضلها شعب ثلاث حاول توحيدها وهي الصيدلة والجراحة والطب العام.

والحفيد أبوبكر بن أبي مروان طبيب خدم الدولتين اللمتونية والموحدية (توفي عام 596 هـ بمراكش)، دس إليه ابن يوجان وزير المنصور السم هو وابنة أخته، وكانت هي وأمها عالمتين بالطب لاسيما في أمراض النساء (ابن أبي أصيبعة، ص: 67). وكان أبوبكر هذا شاعرا يحفظ صحيح البخاري بأسانيده («الأنيس المطرب»، ج 2، ص: 180). ولم يكن في زمانه أعلم منه باللغة يحفظ شعر ذي الرمة وهو ثلث لغة العرب («المطرب» لابن دحية).

أما ابن الصائغ المعروف بابن باجة فهو أبوبكر محمد بن يحيى شيخ ابن رشد توفي بفاس (ابن أبي أُصيبعة، ج 2، ص: 63)، استوزره أبوبكر يحيى ابن تاشفين مدة عشرين سنة، مات مسموما عام 533 هـ، (القفطي، ص: 265) ولم يصلنا شيء من المؤلفات الطبية المنسوبة لابن باجة. ومن تلامذته سفيان الأندلسي (المتوفى عام 537 هـ) الذي تعاون مع شيخه في تأليف «كتاب التجربتين» (لوكلير، ج 2، ص: 79).

ومن شيوخ ابن رشد أيضا أبوجعفر بن هارون الترجالي، تلميذ المعافري في علوم الحديث، كان عالما بصناعة الكحالة، أي الكحل طب العيون (ابن أبي اصبيعة، ج 2، ص: 15). ورغم وجود هؤلاء الأطباء في المغرب فإن الحاجة كانت تمس أحيانا للاستعانة بأطباء من الأندلس حيث لاحظ ابن عذارى («البيان المعرب»، ج 4، ص: 49) أن أبا يعقوب يوسف الموحدي اعتل عام 573 هـ فوفد عليه أطباء من الأندلس للمعالجة.

وذكر صاحب («الأنيس المطرب»، ج 2، ص: 176) من أطباء يوسف بن عبد المومن الوزيرَ أبا مروان عبد الملك بن قاسم القرطبي زيادة على ابن طفيل وابن رشد وابن زهر.

فابن رشد أبو الوليد قد تميز في الطب وله كتاب «الكليات» الذي ترجم إلى اللاتينية، وهو أول من وصف الدورة الدموية الكبرى قبل وليام هارفي[5] William Harvey.

ولابن رشد (تلخيص كتاب : العلل والأمراض والتصرف والحميات والأدوية المفردة وحيلة البرء)، وقد اقترح في شرحه لابن سينا ما يصفه الأطباء

اليوم وهو تبديل الهواء في الأمراض الرئوية. وقد أشار إلى جزيرة العرب وبلاد النوبة كمراكز شتوية («حضارة العرب» گوستاف لوبون، ص 531 — الطبعة الفرنسية).

وهنالك أطباء آخرون حفل بهم هذا العصر في العدوتين بإشراف عاصمة الحمراء منهم :

– يوسف بن موراطير طبيب المنصور والناصر (رافقه إلى تونس) والمستنصر.

– عبد الملك بن قبلال الغرناطي طبيب المنصور والناصر.

إبراهيم الداني كان أمين البيمارستان وطبيبه بمراكش حيث توفي في أيام المنتصر.

– أبو يحيى بن قاسم الإشبيلي صاحب خزانة الأشربة والمعاجين المتوفى بمراكش أيام المستنصر، خلفه ولده على الخزانة («طبقات الأطباء»، ص: 79).

– أحمد بن حسان الغرناطي طبيب المنصور، وهو الذي رافق ابن جبير في رحلته ودفن بفاس، وقد ألف للمنصور كتاب «تدبير الصحة»، وكان ولده أبوالعلاء طبيبا للمستنصر.

– أبو محمد الشذوني الإشبيلي تلميذ عبد الملك بن زهر، كان جيد العلاج وطبيب الناصر.

– أبو الحسين بن أسدون الملقب بالمصدوم، تلميذ عبدالملك بن زهر، كان شاعرا طبيبا للمنصور (ص: 79) وهو شيخ عبدالعزيز بن مسلمة الباجي المعروف بابن الحفيد شاعر وطبيب المستنصر.

– أبو جعفر بن الغزال طبيب المنصور وعمدته في تركيب الأدوية والمعاجين.

– أبوبكر بن القاضي بن الحسن الزهري تلميذ ابن رشد كان يطبب الناس من دون أجرة.

– محمد الندرومي الكَومي ولد (عام 580 هـ) طبيب الناصر والمستنصر هو الذي اختصر المستصفى للغزالي وتتلمذ لابن رشد وابن موراطير.

– أبو إسحاق بن الحجر كبيرأطباء الرشيد الموحدي.

والسلسلة طويلة كان المغرب مقرا لها بمراكش وميدانا لمختبراتها ومختلف أنشطتها في الكشوف الطبية ووسائل العلاج، ذكر منهم ابن أبي أُصيبعة في («طبقاته»، ص: 81) : أحمد بن سابق وابن الجلاء وابن طملوس وأبا جعفر الذهبي (المتوفى عام 600 هـ عند غزو أفريقية)، كما ذكر صاحب «الذيل والتكملة» علياً بن أحمد الشلطيشي الطبيب الشاعر المتوفى بمراكش (عام 565 هـ أو 566 هـ).

وقد عرفت عاصمة فاس ومدن أخرى ثلة من كبار أطباء العدوتين منهم :

– أحمد بن مضا اللخمي الذي لقي عياضا بسبتة («الديباج» لابن فرحون، ص 65).

– إبراهيم بن صواف الحجري الذي تصدى للعلاج بطنجة واستقر آخر عمره بفاس (توفي عام 506 هـ) («الجذوة»، ص: 86).

– أحمد بن عبد الله بن موسى القيسي الذي سكن فاسا وتوفي بها (عام 571 هـ) («الجذوة»، ص: 70) وهو تلميذ أبي بكر بن العربي المعافري.

– علي بن عتيق الخزرجي نزيل فاس شاعر طبيب (الذيل والتكملة) (توفي عام 598 هـ) («الجذوة»، ص: 306).

– هانئ بن الحسن اللخمي الغرناطي تلميذ ابن فرتون بفاس توفي (عام 614 هـ) كانت له مشاركة في الطب والحديث والأصول («الجذوة»، ص: 335).

– محمد بن قاسم الأنصاري الجياني سكن سبتة وفاس («الجذوة»، ص 192).

ومن الأسر التي اشتهرت بالبراعة في الطب الكراميون السملاليون (كما في «بشارة الزائرين» لداود الكرامي والدادسيون المختصون في أمراض العيون) وبنو أفلاطون الذين أشار إليهم ابن الزيات التادلي في «التشوف إلى رجال التصوف»، ص: 130. وقد صنف الكتاب (عام 617 هـ) وجدد طبعه في الرباط (وزارة الأوقاف).

ومن الأطباء المغاربة الذين رحلوا إلى المشرق :

– ابن يقظان السبتي الطبيب الشاعر الذي توجه إلى مصر (عام 544 هـ) ثم إلى اليمن والعراق (القفطى، ص: 160).

– ابن سمعون يوسف السبتي نزيل حلب وطبيب أهل فاس.

عبيد الله بن المظفر الباهلي المعروف بالمغربي من أهل ألمرية.

كان طبيب المارستان في معسكر السلطان السلجوقي سكن دمشق («نفح الطيب» للمقري، ج 1، ص: 391). وقد ورد في («النفح»، ج 2، ص: 655) أن هذا السلطان هو محمد بن شاه وأن هذا المارستان كان ينقل على أربعين جملا (وقد توفي عام 549 هـ). ويدل هذا الانتقال على اهتمام الأطباء بطبقات الشعب المنتشرة في الفيافي البعيدة من الحواضر.

وممن عاش أيضا في دمشق حيث كانت له عيادة الطبيب عمر بن علي القلعي الذي كتب ملاحظات على كتب ابن سينا، وقد ولد في المغرب (توفي عام 576 هـ) (لوكلير، ج 2، ص: 40).

أما بغداد فقد عرفت محمد الغساني الجلياني طبيب المدرسة النظامية الذي سكن كلا من القاهرة ودمشق، كان يلقب بحكيم الزمان وكان طبيب صلاح الدين الأيوبي («النفح»، ج 2، ص: 645).

أما موسى بن ميمون القرطبي اليهودي فقد انجذب إلى فاس عاصمة الفكر وأثينة إفريقية عام 1160م حيث مكث خمس سنوات ينهل من معين العلوم الطبية والكلامية قبل أن ينتقل إلى عكرة ومصر.

وقد وجد مآت الأطباء من الأندلسيين والمغاربة في المغرب الأقصى ومختلف حواضره منتديات ومختبرات تفتقت فيها عبقريتهم، وخاصة في المستشفيات ومنها (دار الفرج) التي أنشأها أبو يوسف الموحدي بمراكش. وقد وصف صاحب «الاستبصار في عجائب الأمصار» ما عاينه فيها من منازل ومياه ورياحين وأطعمة وأشربة للمرضى، وقد وصف كل ذلك عبد الواحد المراكشي في «المعجب» مشيرا إلى ما حفلت به من أدوية وصيدليات وأخصائيين في مختلف الشعب الطبية، مما أكده ميبي Millet في كتابه (الموحدون، طبعة 1923، ص: 129) حيث لاحظ (أن هذا المستشفى لا يخلف وراءه مصحات أوربا المسيحية فحسب بل تخجل منه حتى اليوم (وهو تاريخ صدور الكتاب) مستشفيات باريس، ولا بدع إذا كان مستشفى الموحدين بهذه المثابة بالنسبة لأوربا فقد لاحظ (ولتر) في «مختصر التاريخ» ازدهار علم الطب والتداوي عند العرب يوم كان الأوربيون يجهلون هذا العلم ويحتقرون أربابه، إذ كانت

الكنيسة قد حرمته وحصرت التداوي في زيارة الكنائس والاستشفاء بذخائر القديسين والتعاويذ والرقى التي كان يبيعها رجال الدين، إلى أن قال : «وكان الأوربيون يستنكفون من النظافة لأنها تشبه الوضوء عند المسلمين».

وكان الأوربيون يضطرون إلى اللجوء للمستشفيات العربية، فهذا الملك شانجة توجه إلى قرطبة من أجل العلاج من مرض الاستسقاء (لوكلير، ج 2، ص: 351).

ثم جاء العصر المريني و الوطاسي الذي امتد ثلاثة قرون (من 637 هـ إلى 961 هـ) تقلب المغرب خلالها في شتى التطورات من الازدهار إلى الانهيار. ولعل لغياب العنصر الأندلسي في هذه الفترة أثره في تدهور الفكر العلمي بالمغرب الأقصى، لاسيما وأن البلاد عانت الشدائد في مجابهة الاستعمار الأيبيري. ولعل من نتائج هذا الغياب الأندلسي شعور بني مرين بضرورة الاعتماد على النفس فشيدوا لأول مرة في تاريخ المغرب مدارس ومعاهد خاصة بفاس كمدرسة الحلفائيين (الصفارين) (عام 670 هـ) ومدرسة العطارين ومدرسة المدينة البيضاء أو فاس الجديد[6] ومدرسة الصهريج ثم مدرسة الوادي ومصباح.

ثم توالى إنشاء المعاهد في المغرب الأوسط، فكان لكل حاضرة مدرستها فازدهرت المصحات والمارستانات العلمية المختبرية نسبيا، وربما اختلط بهذا الصنف من المارستانات العلمية المختبرية صنف آخر للغرباء والمجانين. ومهما كانت المكانة العلمية لهذه المؤسسات الاجتماعية، فلم تكد تخلو أية مدينة من مارستان حتى ذكر (مارمول) أن شالة نفسها كان بها مستشفى («وصف إفريقيا»، باريس 1667، ج 2، ص 24). ومع ذلك فقد ظهرت اتجاهات جديدة في العلاج الروحي حيث كان مستشفى سيدي فرج بفاس يعالج الأمراض بالموسيقى. وقد أشار إلى ذلك صاحب («كنوز الصحة ويواقيت المنحة»، ص: 72) ملاحظا

أن كثيرا من المرضى شفي بذلك، لاسيما بعض المجانين. فكانت هذه الظاهرة انطلاقة لاستحالة المستشفيات الكلاسيكية العادية إلى ملاجئ للمجانين.

وقد تقلصت لائحة الأطباء بالمغرب الأقصى وحتى في إفريقية والقيروان في عهد الحفصيين خلال القرن السابع الهجري (لوكلير، ج 2، ص 252)، فلم تعرف هذه المناطق سوى أعداد محدودة علما وجدوى، منهم الطبيب التونسي محمد القوبع الذي درس في دمشق وتوفي عام 738 هـ («نيل الابتهاج»، ص: 228). ولم يعد الطب حكرا على المختصين بل شارك علماء عاديون ومحدثون وأدباء في هذا المجال، فلم يخل نشاطهم من مهارة ولكن بدون تجديد بل ولا حتى مسايرة للفكر العلمي، حيث أكد ابن خلدون أنه لم يشاهد في المائة الثامنة من سلك طريق النظار بفاس لأجل انقطاع ملكة التعليم منهم («نشر المثاني»، ج 2، ص: 97). ولكن المراكشي صاحب «المعجب» (ص: 220) تحدث عن فاس بعد ظهور المرينيين (620 هـ) فوصفها بأنها حاضرة المغرب وموضع العلم منه ومهبط علماء قرطبة والقيروان. والظاهر أنه «منذ اندراس أعلام التدريس في قرطبة والقيروان لم يكن لفاس ولا لباقي المغرب أي نظام مقبول في التعليم» (كما يقول لوكلير (ج 1، ص: 675).

وليس معنى هذا انقطاع تدريس الطب، فقد أكد (رينو) أن علم الطب كان يدرس في جامعة القرويين بواسطة كتب أبقراط وجالينوس وديجنوس المعربة، إلا أن كتب خزانة القرويين اندرس بعضها على يد الأسبان (عام 1161م) ولم تعد تدرس العلوم والطب رسميا، اللهم إلا ما كان من دروس يلقيها أطباء في جوامع العاصمة وفي بعض زوايا المدن الأخرى. وقد ازدهر في هذا الإبان بالمشرق نوع من الاختصاص في المستشفيات مثل وجود مارستانات بدمشق مشتملة على أجنحة للكحالة (طب العيون). على أن الحسن بن محمد الوزان

(وهو المعروف بليون الإفريقي) لاحظ أن الشريف الإدريسي السبتي ترك عدة أولاد يعيش عقبهم في تونس وفاس حيث يظهر من بينهم أطباء من جملتهم أحمد بن عبد السلام الصقلي الذي ألف كتابا في الطب (توجد نسخة منه في مكتبة ليد، لوكلير، ج 2، ص: 70).

ومرت مع ذلك فترة عصيبة في الشرق تقلصت فيها الفلسفة والفنون والتعاليم بسبب غارات المغول الذين ما لبثوا أن اعتنوا بالعلماء بعد إسلامهم بفضل جهود الطبيب قطب الدين الشيرازي تلميذ الفخر الرازي. وهنا ورث بنو الأحمر حضارة العرب في أوربا المسلمة وأصبحت غرناطة التي ظلت تابعة لبني مرين ملجأ العلم والفن إلى سقوطها في يد الأسبان (عام 886 هـــ). وتأزمت الحالة في المغرب بعد نكبة أبي الحسن المريني في إفريقية وطريف بالأندلس، وتوالت الأزمات الاقتصادية والأوبئة التي عصفت بالعالم أجمع في ذلك العصر وكابد المغاربة من جرائها المرائر، فانتشر الفقر والمرض نظرا لما نزل بالعمران شرقا وغربا – حسب ابن خلدون – في منتصف المائة الثامنة من الطاعون الجارف («الاستقصا»، ج 3، ص: 144). وقد تحدث ابن الخطيب عما سماه بالطاعون الأسود الأكبر الذي هلك فيه حسب بعض المؤرخين ثلث سكان المعمور. وقد ألف بعض الأطباء المغاربة مؤلفات في علل هذا الداء وطرق علاجه («الطب القديم بالمغرب»، رينو، ص: 47). وقد أدى هذا الاضطراب إلى سقوط المراكز المهمة بالمغرب تدريجيا في قبضة البرتغال الذي استمر احتلاله لها أزيد من ثلاثة قرون، وبهذا الاحتلال طويت صفحة في شمال المغرب على إثر سقوط سبتة التي ازدهر فيها الطب ومختلف العلوم، وظهرت مصنفات قيمة منها «بلغة الأمنية ومقصد اللبيب فيمن كان بسبتة في الدولة المرينية من مدرس وأستاذ وطبيب».

ووقع مثل ذلك في الشرق حيث تحدث ابن بطوطة عن المدرسة النظامية ببغداد التي اندرس أساتذتها وطلبتها ولم يسجل في هذه الفترة عدا نحو الأربعين عالما نصفهم من الأندلس لا يوجد بينهم طبيب مشهور لقلة الطرافة والاكتفاء بالجمع والتأليف (لوكلير، ج 2، ص 258).

وقد عرف المغرب في العصر المريني مع ذلك أطباء منهم :

- أبو العباس الشريشي السلوي الأصل المتوفى بالفيوم بمصر (عام 641 هـ) («الإعلام» لعباس المراكشي، ج 1، ص: 351).

- محمد بن أحمد بن خليل السكوني الذي صنف كتبا في الطب والصيدلة «الذيل والتكملة» وهو اشبيلي أقام بمراكش («الإعلام»، ج 3، ص: 145).

- أحمد بن علي الملياني المراكشي الكاتب الشاعر الطبيب (ت 715 هـ).

- ابن البنا الأزدي المراكشي (المتوفى عام 721 هـ، «الجذوة»، ص: 72) وقد أخذ الطب عن الحكيم المعروف بالمريخ («الجذوة»، ص 76).

- أحمد الجذامي الطبيب نشأ في سبتة وتوفي بمراكش (عام 650 هـ).

- أبو جمعة الجرائحي.

وكان بمدرسة الظاهرية بمصر أبو الطاهر إسماعيل السوسي الذي قال عنه (العبدري في رحلته بأنه ما رأى أحفظ منه للطب ولا أحسن تصرفا ولا أذكر لنصوص كتب أبقراط (ولا أعلم هل هو من سوس المغربية أم سوسة التونسية أم سوس الأهواز العراقية).

على أن المغرب انفرد في عصر السعديين بوباء عظيم (عام 965 هـ) كسا السهول والجبال وأفنى الكماة والأبطال ودام سنة كاملة («الاستقصا»،

ج 3، ص 41)، كما تجدد الطاعون بمراكش وغيرها (عام 1006 هــ) واستطال («الاستقصا»، ص 97).

وممن نبغ في هذا العصر (سقين القصري) الفاسي المشارك في الأدب والتصوف والطب، كان يقرئ (ألفية ابن سينا) (توفي عام 956 هــ حسب النيل، ص: 153). وكذلك أبو القاسم الوزير الغساني شارح حميات ابن عزرون[8] والذي صنف كتابا في الأعشاب (ولد عام 960 هــ) («درة الحجال»، ص: 466)، وكانت له مهارة في الطب برزت في كتابه «حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار» («نشر المثاني» للقادري، ج 2، ص: 125)[9]. وقد أكد (الدكتور رينو) في (نشرة معهد الدراسات المغربية العليا، ج 18، ص: 195) أن هذا الكتاب يمتاز بمنهاجه الواضح جدا في الوصف النباتي مع معلومات ثمينة حول معظم المواد الصيدلية بفاس، فكانت محاولة مفيدة لترتيب ثلاثي يدخل عنصرا جديدا في وصف أعشاب المدرسة الصيدلية الشرقية. وهنالك أطباء آخرون منهم الحكيم الماهر محمد الطيب طبيب المنصور الذهبي («نزهة الحادي» – طبعة هوداس، ص: 146)، ومحمد الأندلسي نزيل مراكش المشارك في الكيمياء والرياضيات والطب والهيئة والطبيعة (قتل عام 980 هــ) («الإعلام»، ج 4، ص: 318)، وأحمد بن عبد الحميد المعروف بالمريد المراكشي، كان إماما في جميع الفنون، حكيماً ماهراً في الطب (توفي عام 1048 هــ) حسب («الإعلام»، ج 2، ص: 114).

والواقع أن علم الطب لم يعد يخلو من تدهور فأصبح الطب التقليدي يجري إلى جانب الطب التجريبي المواكب لتجارب العجائز.

ولم تعد للناس ثقة كاملة فأصبح للأطباء الغربيين دور في المغرب حيث جلب عبد الملك الغازي الطبيب الفرنسي (كَيوم بيرار) G. Berard رغم ثقافته

العلمية المتواضعة (رينو، ج 18، ص: 206) على أن بعض الأطباء الغربيين ولدوا بالمغرب مثل (كريسطوف داكوسيطا) وليد سبتة والذي جال في آسيا عام 1578 (گودار، ص: 495) ثم صارت أوربا تعين بين قناصلتها أطباء مثل (دوليل) قنصل ملك فرنسا (هنري الرابع) وطبيب البلاط الذي عوضه الطبيب (هوبير) أستاذ اللغة بباريس (گودار، ص: 499) وأشار (رينو، ص: 56) إلى الطبيب الأسباني (أندرياس كاميلو) الذي كان يعالج عبد الملك السعدي واستقر بالمغرب.

ولعل الاضطرابات كان لها دور مع قلة الأطباء المهرة في انتشار الأمراض التي أشار إليها الحسن الوزان، ملاحظا أن الطاعون كان يظهر دوريا في القرن العاشر الهجري مرة في كل عشر سنوات إلى خمس وعشرين سنة، وأن عشر سكان المغرب كانوا مصابين بما يعرف بالداء الأسباني أو الداء الفرنسي الذي نقله اليهود من الأندلس إلى المغرب، وهو المعروف بمرض الدنيا أو المرض الكبير أو مرض النساء (الزهري أو النوّار)، وذلك بالإضافة إلى أمراض أخرى بدأت تترى على ساكنة المغرب كداء المفاصل والجرب والقرع وتضخم الغدة الدرقية (غدة العنق) وداء الجذام الوراثي في أخصاص المداشر والدواوير[10]، وداء الغباوة الناتج عن نقص في البنية وخاصة في الريف حيث ينتشر الفقر ويكثر الماء الممزوج بالجير. وقد أصبح المغرب يعاني حتى اليوم من أثر ما طرأ على المياه من تلوث لأسباب حضارية جارفة.

ويلاحظ (رينو) أنه في المدة المتراوحة بين 867 هـــ و1325 هـــ أي طوال أربعة قرون ونصف قرن طرأت المجاعة بالمغرب ست عشرة مرة، ولا تتحدث المصادر التاريخية عن القرون الثلاثة التالية، ومنذ ذاك لم يقع القحط (أوالمجاعة) بالمغرب سوى ثماني مرات، أي بمعدل خمس وثلاثين سنة تقريبا

(ص: 76). ولم يعرف المغرب نوعا آخر من الأوبئة مثل ما عرف بالموت الأسود الذي هجم من الصين على الهند وروسيا وأوربا (من عام 1334 إلى 1350 م).

وقد نصح المنصور السعدي ولده في رسالة وجهها إليه باستعمال الدواء إبان الطاعون الذي طرأ في عهده في وصفات تدل على براعة المنصور في الطب، ومن جملة ما أوصاه به عدم فتح الرسائل إلا بعد غمسها في الخل القوي ثم تنشيفها، وهذا يدل (كما يقول رينو، ص: 79) على أن المغرب كان يعرف إذ ذاك أن عزل المرضى أصلح وسيلة لدرء المرض.

وكان المغاربة يفرقون بين الطاعون والوباء، فالفرق بينهما كما يقول محمد بن أبي العاص الأندلسي صاحب (الرسالة في تحقيق الوباء) أن الطاعون مصحوب بذبيلة أي عقدة عصبية ملتهبة، في حين أن الوباء قد لا يتمخض عن أي التهاب من هذا النوع ولكن كلاهما قاتل.

وبالرغم من انخفاض المستوى الاجتماعي للعالم كانت الوفيات قليلة إذا استثنينا الظروف الخاصة، حيث ذكر الحسن الوزان أن في مجموع بلاد البربر بلغ معدل العمر ما بين 65 و70 سنة، ويرتفع هذا المعدل أحيانا إلى 80 بل 100 سنة في المغرب بينما ينخفض إلى 60 سنة في ليبيا وأقل من ذلك في السودان (ماسينيون، ص: 83).

أما المستشفيات فقد استمرت في إطارها القديم وأضيف إليها (عام 980 هـ) (حسب اليفرني) المارستان الذي أنشأه السلطان الغالب بالله بمراكش، والذي استحال بعد ذلك إلى سجن للنساء («الاستقصا»، ج 3، ص 18) على أن السعديين بنوا للأسارى المسيحيين – حسب رواية السفير الإنجليزي إدمون هوكان – مستشفى قرب أحد جوامع مراكش، ولكن الرهبان الإسبان اضطروا في

منتصف القرن الرابع عشر إلى تأسيس مستشفيات بفاس ومكناس وسلا وتطوان، كانوا يعالجون فيها النصارى والمغاربة معا (رينو، 27). وقد حكى لنا الحسن الوزان عن توليه خطة العدالة في مارستان المجانين بفاس حيث قضى أربع سنوات (ماسينيون، ص: 43). وكان الجذمى يعيشون في الكهوف القريبة من فاس («جذوة الاقتباس»، ص: 17)، وكانت في أرباض كثير من المدن (حارات) للجذمى.

أما في العهد العلوي فبالرغم عما استظهره (رينو) من أن التعليم الرسمي للطب والعلوم اندرس بجامعة القرويين أواخر القرن التاسع عشر (الطب القديم بالمغرب، ص: 77)، فإن (دلفان) Delphin أشار في كتابه حول فاس وجامعتها المطبوع عام 1889، إلى اعتناء الطلبة بجملة من الكتب الطبية مثل «الكامل» للرازي و«القانون» و«المنظومة» لابن سينا و«زبدة الطب» للجرجاني و«التذكرة» للسويدي و«تذكرة الأنطاكي» و«كليات» ابن رشد و«مفردات» ابن البيطار و«كشف الرموز» لابن حمادوش الجزائري صاحب «كشف الرموز في العقاقير والأعشاب» المرتبة على الحروف والمحتوية على نحو ألف عشبة، وهو أيضا صاحب «تعديل المزاج بحسب قوانين العلاج» في الطب النفساني.

وقد تضاربت آراء المستشرقين في تاريخ الطب بالمغرب، فهذا أركمان يؤكد في كتابه (المغرب الحديث، طبعه عام 1885 م، ص: 97) عدم وجود أي طب علمي في المغرب، وأن الطب تمارسه العجائز والحجامون الذين يعرفون الفصد وجبر الأعضاء المكسرة، أو الطلبة الذين قضوا بضعة شهور في أوربا وحملوا معهم أدوية يسيئون استعمالها دون أن يعرفوا بالضبط الكمية الصالحة منها للعلاج، ووافقه في ذلك المؤرخ (رينو) الذي لاحظ مع ذلك أن بعض المتطببين كانوا يطبقون بمهارة بعض عمليات التشريح الصغرى (ص: 128)، وأن عملياتهم لم تكن تتمخض في الغالب عن ذيول مخطرة لندرة الاستعصاءات

الناتجة عن التعفن أو الإصداء والتقييح. وقد أكد (گودار) Godard في (وصف وتاريخ المغرب، ج 1، ص: 238) أن (الكيّ) كان أعظم دواء للجراحات. كما لاحظ (رينو) أن الأطباء كانوا يستعملون أثناء العمليات الجراحية (السيكران) وهو عشب مخدر وكذلك (جوز الطيب). وقد أشار الدكتور (ميكيريز) في (كتابه «الأخبار» – طبعة عام 1859 م بالجزائر) إلى أن الأطباء المغاربة كانوا يستخدمون وسائل الإيحاء والتنويم في معالجة مرضاهم، وأن هذه الوسائل لا تختلف عن الأساليب المستعملة لدى الأوربيين ومنها تعليق زجاجة لامعة مثلا أمام المريض فينام، بينما ترسل المباخر روائح العطر والعود. وقد وصف لنا ذلك (رينو، ص: 131) مشيرا إلى المهارة الكبرى التي كان يتسم بها أطباء الأسنان (ص: 122)، وإلى استعمال أعضاء بعض الحيوانات لمعالجة الأمراض، وهي طريقة تستعمل في أوربا (ص: 155) ومعرفة جدوى اللحوم غير المطبوخة. وقد أكد الدكتور (فرانتزان) في (الأسبوع الطبي) (عدد 14 ماي 1898) استعمال مرارة الكلب العقور والتي تحتوي على مادة مضادة لجراثيم داء الكلب. أما الكحالون فإنهم كانوا يستخدمون (كما يلاحظ رينو، ص: 166) أعضاء حيوانية خاصة في أمراض العيون من ذلك الكبد والأكياس التي توجد فوق الكليتين والتي استعملها أيضا (باطيس) في (نيويورك) ضد التهاب القرنية والملتحمة وكذلك (ضور) في ليون و(درابي) في باريس. ووصف بنسيمون Bensimon في (مجلة المغرب الطبي) (شتنبر 1951) أنواعا من العلاجات التي لم يعد في نظره نزاع في جدواها، منها أن المريض المصاب بالحصبة، أي الحميرة (بوحمرون)، كان يجعل في غرفة يكسى فراشها وجدرانها بلون أحمر، وهذه الطريقة في العلاج لا يزال يستعملها الدكتور (شاطينيير) الذي لاحظ أن إليها يرجع الفضل في تخفيف تفجر الحميرة والحمى وتدارك الاستعصاءات.

وقد قارن مستشرقون بين ما عرف من أمراض في المغرب وأوربا فلاحظوا أن كثيرا من الأمراض المنتشرة لدى الغربيين غير معروفة بالمغرب ولا في الجزائر، منها الحمى الوبائية المصحوبة بحبوب صغيرة والحمى الحصبية، بينما تقل الإصابات بالدفترية أو التفويد (رينو، ص: 140). وبقدر ما كان السل يكثر في الصغار بقدر ما يقل عند الكبار. أما الوباء فإنه لم يظهر في المغرب منذ 1818، وظهرت الكوليرا لآخر مرة عام 1895، (ص: 141). وكان الجذري يظهر كل سبع سنوات تقريبا، ويعمد بعض الناس إلى التلقيح ضد الجذري بحقن جراثيم بثور ودماميل العجل أو الناقة. وفي (عام 799) نقل الحجاج الطاعون من الحجاز إلى المغرب، وصادف ذلك هجوم الجراد فتحطمت المحاصيل الزراعية. وذكر القنصل الفرنسي (بروصوني) أن مراكش فقدت خمسين ألف نسمة من بين ستين ألفا من سكانها، و فاس خمسة وستين ألفا والرباط عشرين ألفا من ثلاثين (رينو، ص: 81). وقد جرفت الكوليرا المغرب (عام 1859) آتية من إسبانيا (حسب رينو، ص: 86). أما في (عام 1865) فإن الوقاية لم تتحقق إلا بفضل التدابير الصارمة التي اتخذت في المعزل الصحي بالصويرة وطرد كل باخرة واردة من الأقطار المنكوبة مثل إيطاليا ومرسيليا وتونس والجزائر، واستمر هذا الحصار سنتين. وقد أصدر السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان ظهيرا خاصا في عاشر رجب 1283 هـ (موافق 18 نونبر 1866 م) جعلت بمقتضاه جزيرة الصويرة محجرا صحيا للحجاج. وكانت توجد في سائر مدن المغرب لجنة صحية تسهر على الصحة العمومية وطهارة المدينة وتموين الأسواق وجلب الماء الصالح (رينو، ص 36). وكان المخزن يقوم بتطهير بعض الأزقة والشوارع ليلا، وقد حاول مثلا تنظيم نقل الأزبال في الصويرة فجلب من الخارج أول القرن العشرين كناسات ورشاشات ميكانيكية ولكنها لم تستخدم (ص: 37).

ومن غريب ما يحكى أن في عام (1760) اقترح بعض الأسبان كنس الطرقات بمدريد من الأزبال التي تغمرها وتدنس المدينة فاحتجت الهيئة الطبية بقوة زاعمة أن أجدادها كانوا رجالا حكماء يعرفون ما يفعلون وأنهم عاشوا في الأزبال فلماذا لا نعيش نحن أيضا فيها («حضارة العرب»، گوستاف لوبون، الطبعة الفرنسية، ص: 638).

وخلاصة القول إنه لا يمكن أن يتحقق كل هذا علاجا ووقاية دون وجود شعور عام بضرورة كفالة الصحة العمومية. فلذلك عرف المغرب في العهد العلوي ثلة من الأطباء لا يخلو بعضهم من مهارة، منهم عبد الوهاب أدراق طبيب المولى إسماعيل الذي انتهت إليه رياسة الطب، وقد ذيل في أرجوزة طبية أرجوزة ابن سينا (نشر المثاني، ج 2، ص: 251)، وأبو عبد الله أدراق السوسي المتوفى (1090 هـ) ولا يزال أقاربه منتشرين بفاس للعلاج (ج 1، ص: 226)، وعبد القادر بن شقرون المكناسي صاحب الأرجوزة الشقرونية في 700 بيت (طبعت بفاس وتونس عام 1334 هـ). ولاحظ رينو (ص: 5) أن هذه الأرجوزة لا تخلو من فوائد وأنها إسهام لا بأس به من المؤلف في المصطلحات الفنية في قاموس الطب المغربي. وقد كثرت الأرجوزات وشروحها في غير تجديد ولا ابتكار منها أرجوزة محمد بن زاكور الفاسي صاحب «الدرة المكنوزة في تذييل الأرجوزة».

ومنهم أيضا إبراهيم بن أبي سعيد العلوي الذي تحدث (حاجي خليفة) عن كتابه في تقويم المفردات (رقم 3490) وعصر حياته مجهول.

– وعبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي الذي انفرد بتحقيق التعاليم من هيئة وطب (توفي عام 1096) (السلوة، ج 1، ص: 316)، وله كتاب «الأقنوم في

مبادئ العلوم» سرد فيه العلوم المعروفة في عصره منها فصلان (26 و27) للطب وعمليات التشريح الصغرى وفن العلاج، والفصل الأربعون عن البيطرة، والفصل الحادي والأربعون عن فن الزردقة (وهو فن الحيوان)، وخصص فصولا من 198 إلى 201 للصيدلة. وله رجز في الطب أشار إليه (ابن شنب) في الإجازة ويوجد في المكتبة العامة بالرباط كتاب «علم إعمار العقار وإبدالها وقوى العقاقير وعلم الأقراباذين».

أما أحمد بن محمد بن حمدون ابن الحاج فقد تحدث عنه (رينو) (الخطاب، ص: 8) كنموذج أخير للطبيب والعالم العربي الكامل، وله «الدرر الطبية المهداة للحضرة الحسنية» (ثلاثة أجزاء)[11]، كما ذكر (رينو) أن ابن الحاج يعطينا للمرة الأولى في تاريخ المغرب تقسيما فنيا للأدوية (توفي عام 1316 هـ) («الإعلام» للمراكشي، ج 2، ص: 246).

ولعل أبرز هؤلاء الأطباء هو العلامة عبد السلام العلمي الذي بعثه الحسن الأول لدراسة الطب في القاهرة، وله كتاب سماه «ضياء النبراس في حل مفردات الأنطاكي بلغة فاس» (طبع بفاس عام 1318 هـ).

وهذا الكتاب متين التحليل يعتبر نقطة تحول مهمة في تاريخ الطب المغربي، حيث يحاول التوفيق بين المعطيات الطبية في الشرق والغرب مصححا بعض أغلاط سلفه وبين المصادر المطبوعة ودروسه في مصر وتقاليد أطباء المغرب وصيادلته، حاكيا عن تجارب شيوخه في (قصر العيني) ومساهماته الشخصية في هذه التجارب حيث شارك في تحضيرات بالمعمل الكيماوي بمصر[12].

ومما يدل على استمرار دراسة الطب في جامعة القرويين في العهد الحسني ما أشار إليه (رينو، ص: 121) من اجتماع عقده أربعة من علماء فاس في

ثامن شوال 1310 لامتحان طبيب مغربي، فشهدوا بعد استفساره بتضلعه في الطب وقوانينه وتطبيقاته ومعرفته بتركيب الأدوية وتقاسيم الشرايين ووظائفها وعددها وعدد العظام، وتمييزه بين أنواع العصب والعضلات في الجسم، ومعرفة النباتات والأزهار والأعشاب الطبية وخواصها وأسمائها وطرق إذابتها في الوقت الصالح والأوقات المناسبة لوصفها للمرضى. وبعد المداولة بين العلماء خولوا للطبيب إجازة.

ولا بدع في ذلك لاسيما وأن الدولة العلوية أول من اعتنى بالبعثات الطبية التي لم تكن تعدو في الحقيقة مجرد ممرضين اختصاصيين. فقد وجه الحسن الأول عددا من الشبان المغاربة لدراسة الطب في أوربا فتتبع ستة منهم تمرينا في المستشفى الأسباني بطنجة في ميدان الفحص والتضميد والتشريح البسيط. وقد لاحظ (رينو) أن ثلاثة من هؤلاء الأطباء المغاربة كانوا يعملون في طنجة ومراكش في الجيش. وقد تعززوا بأطباء أجانب منهم الطبيب الإنجليزي (لمبريير) (عام 1789) و(اللورد شاطام) حاكم جبل طارق (عام 1823) والدكتور (براون) (1826) (الذي منحه السلطان رخصة لممارسة فن الطب في مجموع المغرب)، والدكتور كسطيكس الطبيب العسكري الملحق بقنصلية فرنسا بطنجة، وذلك بالإضافة إلى أطباء كان الحلف الإسرائيلي العالمي يوجههم إلى يهود المغرب[13].

والواقع أن المغرب لم يستفد لا من هذا ولا من ذاك، فظل في تدهور موصول لسطحية الجهود المبذولة ولعدم المتابعة والتشجيع، في حين قامت دول مختلفة أخرى بنفس المجهود مثل (اليابان) ولكن بمثابرة ومراقبة. وأعظم نموذج لهذا النشاط المهزوز والمهلهل هو أن مارستان سيدي أحمد بن عاشر

الذي بناه المولى سليمان بسلا (السلوة، ج 3، ص: 232) ما فتئ أن استحال إلى ملجأ للمعتوهين، ومثله كثير.

ولعل هذا الخلل الصارخ هو الذي حدا الدولة العلوية – رغم جهودها الموازية منذ عهد المولى إسماعيل – إلى السماح لدول أوربية بإنشاء مستشفيات في مختلف حواضر المغرب[14].

فهو خلل له جذور ذاتية تواكلية زادتها دسائس الاستعمار ركودا وانهزامية.

فإذا قورن هذا بما عرفناه في الأندلس منذ القرن الخامس الهجري أدركنا مدى التدهور العلمي بالمغرب طوال الأربعة قرون الأخيرة. فقد عرف العالم العربي حتى المستشفيات المتنقلة في البوادي والأقاليم الصحراوية النائية، فقد ذكر المقري في ترجمة عبدالله بن المصطفى الباهلي الأندلسي المولود عام 516 هـ (و قيل 518 هـ) أنه أتم دراسته الهندسية و الطبية بالصعيد المصري والإسكندرية ثم انتقل إلى بغداد حيث أصبح طبيبا للسلطان محمود بن مالك شاه الذي أنشأ له مارستاناً يتنقل على أربعين جملا.

الهوامش

1) وبه سمي مستشفى سلا (الغازي بدل الرازي).

2) أورد نصه عبدالرحمن الشيرازي في كتابه (المخطوط) «نهاية الرتبة في طلب الحسبة» حيث كان المحتسب المشرف على مختلف الهيآت الاجتماعية يحلف الأطباء أن لا يعطوا أحدا دواء مرا ولا يركبوا له سما ولا يذكروا للنساء الدواء الذي يسقط الأجنة ولا للرجال الذي يقطع النسل مع الغض عن المحارم وعدم إفشاء الأسرار والتوفر على جميع الآلات.

3) «عدة الملمات في تعداد الحمامات» ليوسف عبد الهادي (القرن العاشر).

4) هو أول من ربط الشرايين ووصف عملية تفتيت حصاة المتانة واستخرجها بعملية جراحية وعالج الشلل وكان يدرج بإزاء النصوص صور الآلات التي يوجد منها بالمكتبة الوطنية بالرباط (عدد 1427) صور لحدائد الكي تختلف حسب العضو المريض. وقد طبع الكتاب بالهند مع صورة وتصوير الآلات عرف عند أطباء جراحيين آخرين مثل علي بن عيسى الموصلي في الكتاب الذي صنفه (عام 592 هـ) بعنوان «تذكرة الكحالين»، يحتوي على دوائر ورسوم للعين. وكذلك حنين بن إسحاق في كتابه «علل العيون وعلاجها» مع صور للعين ملونة، وقد ترجم هذا الكتاب للألمانية الأستاذ (مايرهوف) الكحال الشهير.

5) راجع كتاب ايرنيست رونان Ernest Renan «Averroès et l'averroïsme» وكتاب (ابن النفيس المصري) الذي اكتشف الدورة الدموية الصغرى أو الرئوية قبل الغربيين بثلاثة قرون (نشرة المعهد المصري، ج 26 عام 1934 – بحث ماكس مايرهوف، ص 33) وقد أشارابن النفيس إلى ذلك في (الكتاب الشامل في الطب) الذي يحتوي على ثلاثمائة مجلد.

6) ذكر الفريد بيل A. Bill في بحثه حول الكتابات العربية بفاس (الجريدة الأسيوية، عام 1917، ج 10، ص 152) أن هذه المدرسة سميت عام 1844 بمدرسة المهندسين لأن السلطان أدرج في برامجها إذ ذاك دراسة العلوم.

7) ولكن ورد في «مدن المغرب وقبائله» المتعلق بالرباط وناحيته (ج 1، ص 32 و225) أن البوعنانية بسلا كانت مدرسة للطب، ونقل ذلك عن «الاستقصا» للناصري. ولكن الناصري لم يتعرض لهذا عندما أشار إلى هذه المدرسة (ج 2، ص 151). كما أشار نفس المصدر إلى عمر بن عربية أستاذ الطب في العهد العلوي.

8) وجد في المكتبة الوطنية بالرباط نسخة من «الروض المكنون في شرح رجز ابن عزرون» (في 130 ورقة) ونسخة أخرى في مكتبة الفرع الاجتماعي بطنجة بخط المؤلف كتبها لخزانة الأمير محمد الشيخ المامون وهي مؤرخة بعام 999 هـ.

9) توجد نسخة من «حديقة الأزهار» في المكتبة الوطنية بالرباط في 31 ورقة.

10) «المغرب في السنوات الأولى للقرن السادس عشر» بقلم ماسينيون، (ص 79).

11) توجد ثلاثة أجزاء في المكتبة الوطنية بالرباط، يقع الجزء الأول في (403 صحيفة) ويختص القسم الأول منه بمبادئ الطب والطبائع والثاني في ضروريات الحياة (الهواء والأغذية والأشربة) والثالث في الأدوية المفردة، أما الجزء الثاني فيختص بالأمراض وطرق علاجها والجزء الثالث في الخواص الطبية.

12) راجع تفاصيل تجاربه في كتابنا «الطب والأطباء بالمغرب» (طبعة 1961، ص 86).

13) راجع كتاب لوطورنو – طبعة 1949، ص 184.

المصادر

المكتبة الوطنية الرباط : توجد بها المخطوطات الآتية :

- خواص النباتات لعبد الغني بن أبي سرحان بن مسعود الزموري في 16 ورقة.
- شرح الألفاظ الطبية للزموري المذكور في 14 ورقة.
- أرجوزة في الطب نظمت لأبي سعيد عثمان المريني المتوفى عام 731 (ناظمها غير مذكور وهي 15 ورقة).
- ودرة الأنوار في تحقيق صنائع الأبرار لمحمد بن الحاج الكبير في 18 ورقة (منظومة في الطب).
- المختصر الفاسي في عمل الطب وهو علاج الأمراض بحسب أسبابها وعلاماتها وما ينصرف إلى ذلك (الجزء الثاني فقط) للصقلي الأندلسي.
- وتقويم الأدوية فيما اشتهر من الأعشاب والعقاقير والأغذية للعلائي إبراهيم بن أبي سعد إبراهيم المغربي (نسبه الناسخ إلى يوحنا بن بختيشوع الفارسي وجاء في «كشف الظنون»، ج 1، ص 320 أنه للفيلسوف إبراهيم وكتب عنه رينو (هسبريس 1933، ج 16، ص 69 إلى 74) .
- (حافظ المزاج ولافظ الأمشاج بالعلاج) المعروف بالأرجوزة في الطب للفشتالي (أبي القاسم بن أحمد بن محمد بن عيسى الغول، في 1410 أبيات يوجد شرحها لمؤلف غير مذكور) في (27 ورقة).
- (علامة السعادة في حكم الأغذية المعتادة) أرجوزة في 1080 بيتا، (35 ورقة) لعلي بن حسن بن علي ابن خلف المراكشي القيسي.
- (مجموع المنافع في علم الطب النافع) لمحمد بن أحمد البعقيلي (9 ورقات).
- تأليف في الطب لمحمد بن يحيى الهشتوكي الشبي (87 ورقة).
- وآخر للشيخ الرئيس محمد الشقوري (8 ورقات) وتقاييد كثيرة في الطب.

وفي خزانة القرويين :

- سفر من عمل «من طب لمن حب» لابن الخطيب السلماني ألفه لأبي سالم بن أبي الحسن المريني، والمظنون أنه بخط المؤلف نفسه.
- «كامل الصناعة في الطب» جزء واحد ينسب للمجوسي علي بن عباس.
- «الاستقصا والإبرام في علاج الجراحات والأورام» لمحمد ابن علي ابن فرج الفهري في ثلاث مقالات (بالجيم حسبما ورد في «الإحاطة»، مخطوط الاسكوريال رقم 1673، ص 147 خلافا للكازري ولوكلير الذين كتبوه بالحاء) وهو ملقب بالشفرة وقد كتب بحثا حوله م رينو (هسبريس، ج 20، عام 1935).
- «الحميات» لأبي يعقوب إسحاق بن سليمان.
- «كتاب الطب» لابن العين زربي.
- «طبائع الأغذية وقواها» لإسحاق بن سليمان الإسرائيلي.
- «الفصول لابقراط» وشرح جالينوس .
- «الميامين العشر» في تركيب الأدوية لجالينوس.
- «تخلق الجنين» المنسوب لابن الخطيب (أوراق مختلطة متلاشية).

وهناك أيضا شذرات من أدوية العيون وعللها والتشريح الكبير لجالينوس (ترجمة حنين بن إسحاق) وكذلك «حلية البرء» لجالينوس أيضا ترجمه حنين بن إسحاق وهو يحتوي على جل المقالة الرابعة والخامسة والسيسر من أوائل السادسة وكذلك المقالة الثانية عشرة ثم مقالات في الأعشاب والعقاقير ورجز في علم الطب يتجاوز سبعة آلاف بيت لابن طفيل محمد بن عبد الملك.

وفي خزانة جامع ابن يوسف بمراكش يوجد :

- مختصر جمعه حسين بن طلحة الشوشاوي واختصره أحمد ابن سليمان الرسموكي - يقع في 4 صفحات مبتورة الأخير «شرح المفردات الطبية»

مرتبة على حروف المعجم ويليها أسماء الأمراض وأوصاف العلاج مرتبة كذلك على حروف المعجم - تقع في 110 صفحات كتبت سنة 1290 هـ.

- «الهدية المقبولة في حلل الطب المشمولة» تأليف أحمد ابن صالح الدرعي، أرجوزة تامة بها 1011 بيتا مكتوبة بخط لا بأس به ومعها شرحها بقلم ناظمها، يقع الشرح في 520 صحيفة، كتبت سنة 1274 هـ.
- «رسالة في الطب» مجهول مؤلفها، مكتوبة بخط شرقي جميل تقع في 210 صفحات مبتورة الأول و الأخير.
- «رسالة في الطب» مبتورة الأول والأخير تقع في 100 صحيفة.
- «كتاب في الطب» لعله شرح لكتاب حنين بن إسحاق — تأليف علاء الدين أبي الحسن بن النفيس القرشي المتوفى سنة 698 هـ - يقع في 290 صحيفة.
- «التصريف لمن عجز عن التأليف» تأليف أبي القاسم الزهراوي الأندلسي.

في خزانة تمگروت بالصحراء يوجد :

(استقينا هذه المعلومات من الأخ الأستاذ إبراهيم الكتاني رئيس قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية بالرباط)

- النصف الأول من «الأدوية المفردة في النبات» للغافقي أبي جعفر أحمد محمد بن أحمد.
- «المفردات في الأدوية» (الجزء الثاني) لأبي جعفر أحمد ابن محمد.
- ومعلوم أن كلية الطب بالجامعة المصرية نشرت جزءا من منتخب «جامع المفردات» للغافقي انتخبه ابن العبري المتوفى عام 684 هـ مع ترجمته الإنجليزية وشروح الدكتور ماكس مايرهوف والدكتور جورجي صبحي أستاذ الجامعة المصرية، وهو المؤلف الرابع من منشورات كلية الطب. وقد لاحظ الناشران أن «جامع الأدوية المفردة» للغافقي توجد منه نسختان إحداهما مغلوطة بكوثا (ألمانيا) والثانية صحيحة ومضبوطة بمكتبة تيمور.

- «التيسير الجامع في المداواة والتدبير» لعبد الملك بن زهر.
- مجموع يحتوي على منظومة لعبد الرحمن بن محمد بن مسعود بن عمر في الطب ثم تفسير أعشاب وعقاقير تدور على ألسنة الأطباء لنفس المؤلف وهي مُرتّبة على الحروف.
- تفسير ما تضمنته كلمات خير البرية من غامض أسرار الصناعة الطبية للطبيب قاسم اللمتوني (؟).
- «المنهج القوي والمنهل الروي في الطب النبوي» للسيوطي.
- «الأسباب والعلامات في الطب» لم يسم مؤلفه.
- مجموع فيه برء العيون الرمدة في شرح حديث المعدة للقرطبي ومعه تأليف ابن الجزار في الطب وفيه 80 بابا ومعه كذلك الأدوية المفردة لامية ابن العزيز.
- «العمدة في صناعة الجراح» لابن القف وفيه عشرون مقالة (مجلد ضخم) طبع بحيدراباد في ثلاثة أجزاء.
- المجلد الأول من «القانون» لابن سينا والثاني منه وهو المشتمل على الأدوية المفردة.
- لأول من شرح «القانون» لابن سينا.
- «الموجز في الطب» لعلي بن أبي الحزم بن النفيس القرشي كتب سنة 860 وكذلك نسخة أخرى منه.
- «الطب الروحاني» لمحمد بن زكريا الرازي.

مجموع في الطب فيه :

1. «الأدوية المضمونة التي تسمى التجربة الطبية» لجالينوس ترجمة حنين بن إسحاق.
2. نصائح الرهبان لجالينوس
3. أدوية لابن واقد

4. كتاب «العلامات».

- مجمع المنافع البدنية في الطب لداود الأنطاكي.
- الأول من المنجز بشرح الموجز من القانون في الطب والموجز لابن النفيس والشرح لمحمد بن أحمد الغساني.
- شرح على متن علاء الدين علي القرشي في الطب للنفيس ابن عوض.
- كتاب «المنجز بشرح الموجز» للغساني (الجزءان الثالث والرابع في مجلد مبتور).
- «حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار» للغساني ومعه أوراق من كتاب في الطب.
- كتاب في الطب فيه القواعد العلمية والعملية والأدوية والأمراض لعلاء الدين بن أبي الحسن.
- مجموع يحتوي على :
  1. البيان في تدبير صحة الإنسان
  2. ما نقل من ذهاب الكسوف من كلام عبد الله بن عزوز
  3. كتاب الدكان للعجلاني ثم منظومة أدراق في النبات
  4. ما نقل من النفحة المددية في العشبة الهندية لعبد القادر بن شقرون
  5. جفرية لأحمد العروضي
  6. ما نقل من كتاب الرحمة.
- النزهة لداود الأنطاكي.
- مختصر تذكرة السويدي لعلي الخزرجي.
- كتاب ما لا يسع الطبيب جهله، لم يذكر مؤلفه.
- جزء مبتور في العلاج والجداول.
- شرح محمد بن الحسن السوسي المراكشي على «الهدية المقبولة في الطب»

لأحمد بن صالح الدرعي الشاوي.

- الدرر المحمولة في الهدية المقبولة في حلل المطالب المشمولة.
- تذكرة أولي الألباب الجامعة للعجب العجاب للأنطاكي.
- نسخة أخرى منه وكذلك الثاني منه.
- مختصر في علم الأبدان لا يجهله الإنسان ولا يحتاج في معرفته إلى أعوان لشهاب الدين القيلوبي (نسخة أخرى منه)
- دفتر فيه عدة تقاييد في المفردات الطبية.
- مجموع من جملة ما فيه معجم في المفردات الطب.
- مجموع فيه منظومة التحفة العزيزة في الطب لابن سينا.
- مجموع آخر فيه منظومات في شرب السكنجبين والمسهلات ومنظومة لابن الخطيب في الطب وأخرى لغيره في الأغذية مرتبة على حروف المعجم والتحفة العزيزة لابن سينا ومنظومة أخرى لابن سينا.

وفي المكتبة العامة بتطوان يوجد :

- المغنى في شرح موجز في الطب لسديد الكزروني.
- شرح قصيدة ابن سينا في الطب «الإيضاح والتتميم ...» (جزءان).
- كتاب التوفيق للطبيب الشفيق لمحمد الحكمي الحنبلي.
- الهدية المقبولة في حلل الطب المشمولة لأحمد بن صالح الدرعي.
- كتاب «الطب الكيماوي» لبراكلوس.
- «الرحمة في الطب والحكمة» لعبد الرحمن السيوطي.
- «التذكرة السعدية في الطب» (أربعة أجزاء).
- كتاب «الكليات» لابن رشد (نسخة بخط يد عيسى بن أحمد القرطبي،

نسخها عن نسخة المؤلف عام 583 هـــ منقولة بالتصوير الشمسي) من منشورات معهد الجنرال فرانكو العرائش 1939.

مكتبة الزاوية العياشية بالمغرب الشرقي :

- المنهج في التداوي من صنوف الأمراض.
- جزء من قانون ابن سينا.
- أرجوزتان لابن سينا.
- كتاب «ما لا يسع الطبيب جهله» لمؤلف عراقي.
- «الوصول لحفظ الصحة في الفصول».
- شرح منظومة ابن سينا لابن طلموس.
- «شرح الكلم النبوية في الحكم الطبية» لابن حلوان.
- الجزء الأول من كتاب «التصريف» لأبي قاسم.
- تأليف ابن النفيس.
- شرح منظومة ابن سينا أيضا.
- النصف الثاني من التذكرة.
- مختصر تذكرة السويدي للشعراني.
- تأليف العجلاني في الأشربة والمعاجين و الأذهان.

خزانة مولاي عبد الله الشريف بوزان :

- التذكرة والنزهة للانطاكي.
- الثاني من الكناش للحسن بن سيدي علي.
- تذييل على التذكرة لبعض تلامذة الأنطاكي.
- تأليف الصقلي.

- رسالة علي بن عباس في الفصد مع تأليف آخر له.
- الثاني من منظومة وشرحها في أصول الطب.
- منظومة ابن الخطيب.
- الأول من مفردات ابن البيطار.
- شرح قصيدة ابن سينا ليوسف بن محمد بن طلموس.
- إعفاء العين والأثر من السقم والضرر لأحمد بن قاسم بن زاكور.
- تأليف لمحمد بن يحيى السبتي.
- تحفة الأحباب في ماهية النبتات والأعشاب الهدية لأحمد الدرعي.
- نظم لعبد الوهاب أدراق في الشاي والنعناع والقهوة.

فهرس المراجع

- «إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس» لعبد الرحمن بن زيدان (5 مجلدات).
- «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس» لابن أبي زرع (مجلدان).
- «الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام» لعباس بن إبراهيم (8 مجلدات).
- «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» لجمال الدين أبي الحسن علي القفطي.
- «أعراف المسلمين وعاداتهم» لگوتيي.
- «البيان المعرب في أخبار المغرب» لابن عذارى المراكشي.
- «تاريخ طب العرب» لوكلير (مجلدان) (ج 1 و 2، طبعة بيروت، وج 4، طبعة تطوان).
- «تاريخ مسلمي أسبانيا» لدوزي و زيادات ليڤي بروفنصال (ليد 1932)

- «تاريخ الدولة السعدية» لمؤلف مجهول، نشرة جورج كولان عام 11 — 1934.
- «تاريخ المغرب» لكواساك دوشافر وبيير.
- تاريخ الضعيف (مخطوط الخزانة العامة بالرباط).
- «تاريخ الرباط» لكايي.
- «تاريخ إفريقيا الشمالية» لأندري جوليان.
- «التشوف إلى رجال التصوف» لابن الزيات التادلي.
- «جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس» لأحمد ابن القاضي (طبعة فاس).
- «الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية» لمؤلف مجهول.
- «حضارة العرب» لگوستاف لوبون (الطبعة الفرنسية).
- «الخطط والآثار» للمقريزي (طبعة بولاق).
- «دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر» لمحمد بن علي بن عمر الحسني المعروف بابن عسكر(الطبعة الحجرية بفاس).
- «درة الحجال في غرة أسماء الرجال» لأحمد بن محمد بن أحمد بن القاضي، الرباط — 1934.
- «الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب» لابن فرحون (طبعة فاس).
- «الدارس في تاريخ المدارس» لعبد القادر بن محمد النعيمي — جزءان اثنان.
- «الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية» نشره ابن شنب — الجزائر 1920.
- «الذيل والتكملة» (مخطوط) ثلاثة مجلدات.
- «زهرة الآس في بناء مدينة فاس» لعلي الجزنائي نشره و ترجمه الفريد بيل بالجزائر عام 1922.
- «طبقات الأطباء» لابن أبي أُصبيعة (جزءان).

- «الطب القديم بالمغرب» للدكتور رينو (نشرة معهد الدروس العليا عدد 1).
- «الصحة والطب بالمغرب» للدكتور رينو (الجزائر 1902).
- «المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب» (جزء من «المسالك والممالك» للبكري) نشره دوسلان بالجزائر. عام 1911.
- «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» لعبد الواحد المراكشي (طبعة سلا عام 1357).
- المعجزة العربية بقلم ماكس فينتجو وتقديم الأستاذ ماسينيون.
- «معجم البلدان» لشهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي (طبعة القاهرة 1323/ 1906) في 8 المجلدات.
- «المغرب في السنوات الأولى للقرن السادس عشر» لوحة جغرافية حسب ليون الإفريقي بقلم ماسينيون الجزائر 1906).
- مدارك القاضي عياض (مخطوط).
- المنتقى المقصور على مآثر خلافة المنصور (مخطوط لابن القاضي).
- محاضرات ميشو بيلير المستندات المغربية عام 1927.
- «مؤرخو الشرفاء» ليڤي بروفنصال.
- مجلة المغرب الطبي (عدد شتنبر 1951).
- «مؤسسات و أعراف البربر» بالمغرب (سوردون).
- «المغرب المجهول» موليراس باريس 1895.
- «المستندات المغربية» المجلد الثاني.
- «مراكش» لإدمون دوتي.
- «المغرب المعاصر مملكة تنهار» لودفيك دوكامبو – باريس 1886.
- «المغرب الحديث» لجول اركمان – 1885.

- «نخب من المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن» للخطيب بن مرزوق، ليفي بروفنصال — هيسبيريس ج 5 عام 1925.
- نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى منتخبة من المجموع المسمى بمفاخر البربر لمؤلف مجهول ألفه عام 712 هـ نشره ليفي بروفنصال.
- «نيل الابتهاج بتطريز الديباج» لأحمد بابا السوداني (طبعة فاس).
- «نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني» لمحمد بن الطيب بن عبد السلام القادري مجلدان (المطبعة الحجرية فاس).
- «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» للمقري، 4 مجلدات، بولاق.
- «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع» للسخاوي (ج 12 خاص بالنساء).
- «ضياء النبراس في حل مفردات الأنطاكي بلغة فاس» (طبعة فاس 1318).
- «العصور الغامضة للمغرب» لگوتيي.
- «فاس وجامعتها والتعليم العالي» لدلفان — وهران 1889.
- «قضية المغرب» لشارل لامارتينيير (طبع عام 1859).
- «سلوة الأنفاس» لمحمد بن جعفر الكتاني 3 مجلدات (طبعة فاس).
- شهيرات المغرب (مخطوط) لمحمد العبدي الكانوني.
- هسبيريس، مجلد 16 عام 1933، ومجلد 6 عام 1926.
- وصف إفريقيا الشمالية و الصحراء مأخوذ من كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للشريف الإدريسي (طبعة هينري بيريز بالجزائر عام 1957.
- «وصف وتاريخ المغرب» — ليون گودار باريس 1860 (مجلدان).
- وثائق مغربية غير مطبوعة لدوكاستر.
- «الوثائق المغربية» (مجلد 11 عام 1907).

Références

Renaud H.P.J. Les origines de la médecine arabe en Espagne , Bull. franç. Soc. fr.hist. méd. 30 (1935) , p. 321 - 332.
Aly Zaki , la chirurgie arabe en Espagne, Bull. franç. Soc.fr.hist. méd. 26 (1932) , p. 236- 244.
Aly Zaki , la psychothérapie arabe en Espagne, Bull. franç. Soc.fr.hist. méd. 30 (1936) p. 268- 271.
Meyerhof, M. , la surveillance des professions médicales et paramédicales chez les Arabes. BIE 26 (1944) p.119 -134
Laignel-Lavastine, M et Milad Ahmed Ben. L'école médicale de Qayraouane aux Xème et XIème siècles Bull. franç. Soc.fr.hist. méd. 27 (1933) p.235 -242
Menetrier, M.P., Le millénaire de Razès. La médecine arabe, son rôle dans l'histoire et son influence sur la médecine française , Bull. franç. Soc.fr.hist. méd. 2b (1931) p.191 -202
Renaud H.P.J. , Un médecin du Royaume de Grenade, Mohammad Assaquri. Hesperis 20 (1935), p.120-, note complémentaire, 27 (1940), p.9798-
Renaud H.P.J. , La découverte de la circulation pulmonaire par Ibn Nafis, médecin arabe du Caire XIII ème BIE à 6 (1934), p. 33- 46
Chehadé A., Ibn Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire. Damas 1955
G. Anawati, la médecine arabe jusqu'au temps d'Avicenne, dans les mardis de Dar As-Salam, Paris 1956
Joseph Hrèze, La part de la médecine arabe dans l'évolution de la médecine française, Paris 1922
Mièli A., La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale. Leiden 1938.
Renaud H.P.J., La prétendue « hygiène d'Abulcasis » et sa véritable origine. Lisboa, 1941
Renaud H.P.J., Trois études d'histoire de la médecine arabe en Occident chez les musulmans d'Espagne. (dans Al Andalous, 1935)
Leclerc, L. La chirurgie d'Abulcasis, Paris 1861.)

زرع الأعضاء البشرية
وفق ضوابط الشريعة الإسلامية

أحمد رمزي

إن عمليات نقل أو زرع الأعضاء يستفيد منها المرضى خاصة أصحاب الأمراض المزمنة والحالات الحرجة، الذين يحتاجون لمن يمدهم بيد العون خاصة في ظل ظروفهم المرضية التي تعيق حياتهم وتجعلهم ناقمين ساخطين على الحياة.

كما أن نقل الأعضاء والتبرع بها سيفتح الباب أمام كثير من الحالات التي تحدث في العمليات الحربية أو حوادث الطرق وغيرها، بالإضافة إلى بعض الحالات التي لا يزال المرضى يعانونها كالفشل الكلوي وأمراض العيون، كما أنها تعد بارقة أمل ولفتة إنسانية كريمة لإعادة بناء وتأهيل -(بنيان الله في الأرض)- الإنسان المصاب، الذي يستلزم نقل العضو إليه حتى تكتمل مسيرة عطائه ويهنأ بحياته، وفي ذلك أسمى أنواع النبل الإنساني.

وموضوع نقل الأعضاء البشرية من المواضيع التي برزت في عصرنا بشكل كبير، بحيث لم يعرف الفقه الإسلامي فيما مضى هذا النوع من المواضيع، برغم ما افترضوه من مسائل وما تخيلوه من مشكلات، ولذلك فهذا الموضوع لم يبحثه القدامى بشكل واسع ومعمق.

فنقل الأعضاء يعتبر أحدث ما وصل إليه التقدم الطبي في صراعه الطويل والمرير مع الموت[1] وما دام الدين للحياة كلها بكل أبعادها، فإن مهمة الفقه مواجهة متطلبات الحياة المتجددة. وما دامت المسائل الفقهية غير قطعية فهي قابلة بحكم الشرع للتجديد والتغيير.

وهذا التغيير الذي يطرأ على الأحكام الفقهية التي هي محل اجتهاد شيء طبيعي يتماشى مع روح تعاليم الإسلام التي تتسم بالتيسير ورفع الحرج. والإسلام حين أقر مبدأ الاجتهاد، فإن ذلك جاء انطلاقا من حقيقة أن الحياة متجددة ومتطورة باستمرار، والاجتهاد هو الآلية المشروعة التي تساعد المسلم على تطوير حياته ومجتمعه، والمشاركة بفعالية في بناء السلام والاستقرار في نفسه ومجتمعه وفي العالم بصفة عامة.

إن عملية نقل الأعضاء تعتبر نوعا من التداوي وحفظ النفس الذي حث عليه الشارع الحكيم، وفيه إنقاذ للنفوس من التهلكة : ﴿وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلى التَّهْلُكَة﴾ ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً، وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾، (المائدة : 32).

إن نقل أعضاء الجسم البشري، وأحكامه، يثير عددا من المسائل التي يتعين حسمها والوصول فيها إلى تقدير معتبر، ثم يجري اقتراح الأحكام وتقريرها في ضوء هذه التقديرات. من ذلك مبدأ نقل الأعضاء ومدى جوازه شرعاً، ووضعاً، من جسم حيّ أو ميت.

لهذا فإطار المشكل ينحصر في التساؤل عن مدى شرعية التداوي بنقل الأعضاء البشرية، حيث إنه صار من المألوف في وقتنا الحاضر الكلام عن التداوي -ليس بالعقاقير الطبية فقط- بل باستبدال العضو أو الجزء من الجسم المريض بعضو مقابل ينزع من جسم آخر، ومن ذلك استبدال القرنية في جراحات العيون، واستبدال الكلي، والطحال، والكبد، والعظام، والجلد في جراحات التجميل.

وتنازل الشخص عن عضو من أعضائه المزدوجة، بحيث يقوم العضو الثاني بنفس الأداء الذي يقوم به العضو المنزوع كعيني الإنسان وكليتيه.

هل يجوز التبرع بتلك الأعضاء، ونقلها إلى المريض الذي يحتاجها لشفائه ؟

سنتناول مدى تلك الشرعية من عدمها، وقيود إباحتها، من خلال اتجاهات الفقه الإسلامي الحديث. ولكن قبل ذلك نتساءل عن ما هي الضرورة وشروط تحققها وافتعالها.

ما هي الضرورة ؟

يتكرر لفظ الضرورة في هذا البحث، فينبغي أن نقدم شرحا لها، على ضوء ما يمتاز به التشريع الإسلامي من مراعاة لأحوال الناس وظروفهم، من ذلك ما يتعرضون له من طوارئ ونوازل فيما يمكن وصفه بالضرورة، وهي عند الفقهاء الضرورة الحقيقية التي يشتق منها «الاضطرار» والتي يمكن ذكر مفهومها من أنها : بلوغ الإنسان حدّاً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب أو تلف فيه عضو، وكذلك يتعرض لهلاك أو تلف في ماله أو عرضه وفق تكييفات فقهية، فهي الدرجة الأخيرة التي لا تبقى بدونها حياة الإنسان، أو على الأقل يكون اليقين بتلف عضو من الأعضاء، ففي هذه الدرجة القصوى فقط تتحقق «الضرورة».

والضرورة بهذا، هي من جهة حكم كل مسألة تعد استثناء من الأصل، وتظهر فيما يسمى بالرخص في وصف الأحكام التكليفية.

وقد ورد في القرآن الكريم[2] والسنة النبوية[3] ما يدل على مشروعية العمل بالأحكام الاستثنائية بمقتضى الضرورة، وتأييد ذلك بمبدأ اليسر وانتفاء الحرج اللذين هما صفتان أساسيتان في الدين الإسلامي وشريعته.

شروط تحقيق الضرورة

يشترط للأخذ بمقتضى الضرورة شروط منها ما يلي :

– أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة، وتظهر هذه القاعدة في الفروع الفقهية المبنية على الرخص منها.

– ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية، قال تعالى في سورة الأنعام : ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ إلاّ مَا اضْطُرِرْتُمُ إِلَيْهِ﴾، (الأنعام : 119).

– يجب على المضطر مراعاة قدر الضرورة، لأن ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها.

– يجب على المضطر أن يراعي عند دفع الضرورة مبدأ درء الأفسد، والأرذل فالأردل،

– ألا يقدم المضطر على فعل لا يحتم الرخصة بحال. والإكراه على المعاصي نوعان :

أ. نوع يرخص له فعله، ويثاب على تركه كإجراء كلمة الكفر.

ب. ونوع يحرم فعله ويأثم بإتيانه كالزنا، وقتل مسلم أو قطع عضوه، أو ضربه ضربا متلفا أو شتمه أو أذيته.

المقصود بعمليات نقل أو زراعة الأعضاء وتقسيم الموضوع

تدخل مسألة مدى مشروعية نقل الأعضاء البشرية من أجل التداوي، -بصفة عامة- ضمن المسائل أو الوقائع المستجدة، التي وإن لم يرد بها نص صريح، إلا أنه يجب إعمال العقل والنظر إلى بيان الحكم الشرعي بشأنها، استخلاصا من القواعد والأصول الكلية وبما لا يتناقض مع مقاصد الشريعة، تحقيقا للمصلحة.

ويقصد بالعضو أيُّ جزء من الإنسان من أنسجة، وخلايا، ودماء، ونحوها كقرنية العين، سواء أكان ذلك متصلا به أم منفصلا عنه، حيث إن الغرض دائما من زراعة الأعضاء هو إنقاذ حياة أو تحسين نوعية الحياة مثل شفاء أنسجة العظام الصلبة، أو تمكين الإنسان من النظر، أو أن يتمكن من الأكل والشرب بشكل أفضل بواسطة زرع الكلية.

وباستقراء أحكام الفقه الإسلامي نجد أن الإجماع يكاد ينعقد على أن الأصل هو مبدأ حرمة جسم الإنسان، ومن ثم لا يجوز النيل منه إلا بقصد الضرورة التي يباح من أجلها ما هو محظور. وقد نزل العلاج منزلة الضرورة حفظا للنوع الإنساني، ومن هنا ليس للفرد أن يتصرّف في حياته بدون إذن الشرع حيث حق الله غالب على حق الفرد على جسده، والله لم يأذن بقتل النفس بدون وجه حق، وهذا الحكم الذي يسري في حالة الاعتداء على النفس، ينطبق أيضا على حالة الإذن بالاعتداء على ما دون النفس كالمساس بأعضاء جسمه،

ومن ثمّ لا يجوز التعاقد بشأن أعضاء جسم الإنسان سواء أكان بالبيع أم على سبيل التبرّع.

شروط جواز نقل الأعضاء

ذكر الفقهاء شروطاً يجب مراعاتها لجواز عملية نقل الأعضاء من شخص إلى آخر حيث قالوا إن نقل الأعضاء من شخص لزرعها في آخر يجوز، ولكن بشروط يجب مراعاتها، وهذه الشروط هي :

أن يكون المأخوذ منه مكلفا (أي بالغا عاقلا) مختارا غير مكره إكراها ماديا أو أدبيا.

ألا يكون من الأعضاء الوحيدة في الجسم مثل القلب والكبد، لأنه لا يستطيع أن يعيش إلا بها.

ألا يكون العضو المأخوذ يضر بالجسم ضررا بليغا، كالأعضاء الظاهرة من الإنسان، وإن كانت مزدوجة كالعين واليد والرجل ونحوها، لما فيها من تعطيل المنفعة، وتشويه الصورة.

ألا يكون من الأعضاء الناقلة للموروثات مثل الخصية للرجل، والمبيض للمرأة.

ألا يكون العضو من العورات المغلظة (القُبُل والدُّبُر) التي يحرم النظر إليها ولمسها، حية أو ميتة.

ألا يكون النقل عن طريق البيع والمعاوضة، بل عن طريق التبرع الخالص من الحي ولا مانع من المكافأة أو الهدية بدون شرط.

أو يكون هناك وصية من الوارث أو إذن من أهله أو قانون من ولي الأمر، بالتبرع بما يصلح أخده من جسده بعد إصابته في حادث وموت دماغه وإن بقي قلبه ينبض.

ألا يترتب عليه ضرر للمتبرع ولا لأحد له عليه حق.

أن تتعين هذه الوسيلة لإنقاذ المريض، ولا توجد وسائل أخرى تغني عنها.

أن يغلب على الظن أنه ينفع المتبرع له ويسهم في علاجه وفق سنن الله في الكون والحياة.

ولذلك يمكن النظر في أن استعمال أعضاء الإنسان -غير الدم- التي لا يمكن استعمالها إلا بعد إجراء عملية جراحية جائز أم لا...؟ فهناك احتمالان فقط :

الأول : أن يستعمل جزء أو أجزاء إنسان حي في جسم إنسان حي آخر.

والثاني : أن يستعمل جزء أو أجزاء إنسان ميت في جسم إنسان حي.

الصورة الأولى : استعمال عضو الإنسان الحي :

إن أخذ عضو من إنسان حي لإنسان آخر عمل مشروع وحميد بشرط ألا يخل ذلك بحياة المتبرع، وألا يكون مكرها، وأن يكون زرع العضو هو الوسيلة الوحيدة، وأن يكون نجاح عملية النزع والزرع محققا في الغالب. ونقل الأعضاء من إنسان حي إلى آخر أي استعمال عضو أو أعضاء الإنسان الحي : تدخل

في مدى مشروعية نقل الأعضاء البشرية من أجل التداوي بصفة عامة. ضمن المسائل أو الوقائع المستجدة، التي وإن لم يرد بشأنها نص صريح، إلا أنه يجب إعمال العقل والنظر للوصول إلى بيان الحكم الشرعي بشأنها، استخلاصا من القواعد والأصول الكلية وبما لا يتناقض مع مقاصد الشريعة، تحقيقا للمصلحة.

وقد اتفقت الفتاوى الصادرة من المجامع والهيئات في هذا الشأن مع التشريعات المنظمة لنقل وزراعة الأعضاء، على جملة من الشروط والضوابط.

وانطلاقا من عدم وجود النص الصريح في القرآن والسنة الذي يحكم المسألة، اتجه فريق من فقهاء الشريعة المعاصرين مثل الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، والشيخ محمد سيد طنطاوي، وعبد الرحمان النجار، وأحمد عمر هاشم، إلى القول بأن التبرع بعضو أو جزء من إنسان حي لإنسان مثله، أمر جائز شرعا بالشروط الآتية :

أولا : إذا كان يضره –أي نقل عضو من إنسان إلى آخر– ويلحق به ضررا فإن هذا النقل غير مشروع، وهذا الحكم ظاهر واضح، فإن القواعد الفقهية المستفادة من النصوص الشرعية المعروفة : «الضرر لا يزال بالضرر» و«الضرر لا يزال بمثله» تدل دلالة واضحة بينة على ذلك.

ثانيا : أما لو كان ذلك الاستعمال لا يضر ذلك الإنسان الذي أخذ منه عضو، فإن العضو في هذه الحالة إما أن يكون هو ما تتوقف عليه الحياة، أو ما لا تتوقف عليه.

1. أما ما تتوقف عليه الحياة فقد يكون فرديا وقد يكون غير فردي، فالأول : كالقلب والكبد، لأن أخذهما يترتب عليه أن يموت الإنسان، وكذلك

الأعضاء التي يسبب نزعها تشويه الإنسان، فلا يصح أن تؤخذ عين شخص ويترك أعور، أو تقطع رجله، ولذلك لا تتم عمليات الزرع إلا في الأعضاء المزدوجة، بحيث تؤخذ واحدة ويعيش الإنسان بالأخرى دون أن تتعرض حياته للخطر. وقد شدد مفتي مصر الدكتور علي جمعة على أن نقل الأعضاء الحيوية كالكبد والقلب من الإنسان الذي يحتضر، وما زالت فيه علامات الحياة، يعد جريمة قتل، تستوجب المحاكمة.

2. وأما ما لا تتوقف عليه الحياة فمنه ما يقوم بوظيفة أساسية في الجسم، ومنه ما لا يقوم بها، ومنه ما يتجدد تلقائيا كالدم، ومنه ما لا يتجدد، ومنه ما له تأثير على الأنساب والمورثات والشخصية العامة كالخصية والمبيض، وخلايا الجهاز العصبي، ومنه ما لا تأثير له على شيء من ذلك.

والحكم الشرعي لهذا الموضوع أن الإنسان مع أنه أشرف المخلوقات، لكنه ليس لجسمه وروحه، بل إنما هو أمين (كمستعير) في ماله وجسمه، فلا يجوز له أن يستعمله في محل نهى الله عنه، فالتصرف فيه من غير إذن المالك الحقيقي يعتبر خيانه، والمالك الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى.

مسألة أخذ جزء من جسد الميت لإنقاذ حياة شخص آخر أو مساعدته على الشفاء من مرض عضال.

الواقع أن الفقهاء القدامى عالجوا مسألة التصرف بأعضاء الآدمي بحذر شديد وتشدد ظاهر، حيث جعلوا الأصل في ذلك المنع، وضيقوا في الاستثناءات التي أوردوها عليه، وكان أكثرهم تشددا في ذلك فقهاء المذهب الحنفي.

ومن المعلوم أن مقصود الشرع من الخلق، هي الضروريات الخمس التالية: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ

هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة كما جاء في «المستصفى» 286/1 للغزالي. ويقول الرسول ﷺ : «لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء برئ بإذن الله»، وفي رواية أخرى «ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء».

وروى الإمام أحمد بن حنبل عن أسامة بن شريك قال : «كنت عند النبي ﷺ، وجاءت الأعراب فقالوا يا رسول الله أنتداوى ؟ فقال الرسول ﷺ : «نعم يا عباد الله تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا ووضع له شفاء».

وبناء عليه فسنبين هنا كيف أن رعاية إحدى المصالح الخمسة تقتضي التخفيف من حدة مبدأ حرمة الجسم، حيث يبقى أن أخذ بعض أعضاء الإنسان وزرعها في إنسان مضطر إلى ذلك العضو لتعويضه عن مثيله المعطل فيه، مما توصل إليه الطب الحديث وأنجزت فيه إنجازات عظيمة الأهمية بالوسائل الحديثة، يبقى مشروطا بإذن الشرع وإذن المريض.

وعلى ذلك فيبقى الأصل أن حكم نقل شيء من أعضاء الإنسان الميت إلى الإنسان الحي للانتفاع بهذا العضو المنقول لا يجوز كمبدأ، لأن شريعة الإسلام قد كرمت جسد الإنسان حيا وميتا ونهت عن استبداله وتشويهه أو الاعتداء عليه بأي لون من ألوان الاعتداء، ومن مظاهر هذا التكريم الأمر بتغسيله والصلاة عليه ودفنه وأجازوا التداوي بما سوى الإنسان من الحيوان ولو كان ميتا مذبوحا أو غيره، ومن عظم أو طرف وذلك للضرورة، ما عدا الخنزير لنجاسته.

إلاّ أن جمهور الفقهاء المؤيدين للنقل يقولون بأن النفس البشرية لها قيمتها والحي أبقى من الميت كما يقال. ويقولون بأن الإنسان حر في التصرف في نقل أعضائه إلى الآخرين قياسا على أنه مطلوب منه أن يضحي في حياته في سبيل

الله حين يكون هناك الجهاد وأيضا حينما ينقذ غريقا. كما يرون أنه يجوز نقل عضو من أعضاء الميت إلى جسم إنسان حي إذا كان هذا النقل يؤدي إلى منفعة الإنسان المنقول إليه هذا العضو، منفعة ضرورية لا يوجد بديل لها، وأن يحكم بذلك الطبيب المتخصص الثقة، وذلك بناء على القاعدة الفقهية المشهورة : «أن الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف». وقد نص القانون المغربي في المادة التاسعة منه على أنه : «لا يجوز أخذ عضو بشري من شخص حي للتبرع به إلا من أجل المصلحة العلاجية لمتبرع له معين...».

وإذا كان المنقول منه حيا فإن كان الجزء المنقول يفضي إلى موته كالقلب أو الرئتين كان النقل حراما مطلقا سواء أذن أم لم يأذن، لأنه إن كان بإذنه فهو انتحار، وإن كان بغير إذنه فهو قتل نفس بغير حق وكلاهما حرام.

وباستقراء أقوال المبيحين لنقل الأعضاء البشرية والتبرع بها، والمذكورة فيما مضى، يمكننا حصر الحجج التي احتجوا بها في إباحة ذلك التصرف بالاقتطاع من جسد الإنسان حيا وميتا ما يلي :

1. أنه سبب –التداوي– من قدر الله :
2. نقل الأعضاء البشرية نوع من العلاج، والتداوي مأمور به شرعا.
3. أنه إحياء للنفس، وذلك من أعظم القربات ؟
4. أنه من التعاون المأمور به، وهو إنقاذ الغريق ومن وقع في حريق.
5. وأنه من باب البر والإحسان المندوب إليهما شرعا.
6. أنه أبيح للمصلحة.
7. أنه أبيح للضرورة، والضرورات تبيح المحظورات، وأنه مما أبيح بارتكاب أخف الضررين.

فتاوى المجامع الفقهية الحديثة

في هذا الموضوع : صدرت فتاوى كثيرة من المجامع الفقهية، ودوائر الإفتاء، والهيئات العلمية، تبيح نقل الأعضاء من إنسان حي إلى آخر بشروط. فيرخص في نقل العضو البشري من الإنسان الحي إلى الإنسان الحي بالشروط والضوابط الآتية :

1. الضرورة القصوى للنقل بحيث تكون حالة المنقول إليه المرضية في تدهور صحي مستمر، ولا ينقذه من هلاك محقق إلا نقل عضو سليم إليه من إنسان آخر بينهما درجة قرابة حتى الدرجة الثانية، ويجوز النقل إلى الدرجة الرابعة، إذا حالت ضرورة النقل من الدرجات السابقة، ويقدر ذلك أهل الخبرة الطبية العدول، شريطة أن يكون المأخوذ منه وافق على ذلك حال كونه بالغا عاقلا مختارا.

2. أن يكون هذا النقل محققا لمصلحة المنقول إليه من الوجهة الطبية، ويمنع عنه ضررا مؤكدا يحل به باستمرار العضو المصاب المريض دون تغيير، ولا توجد وسيلة أخرى لإنقاذه من الموت والهلاك الحال المحقق إلا بهذا الفعل.

3. ألا يؤدي نقل العضو إلى ضرر بالمنقول منه، ضرر محقق يضر به كليا أو جزئيا ويمنعه من مزاولة عمله الذي يباشره في الحياة ماديا أو معنويا، أو يؤثر عليه سلبيا في الحال أو المال بطريق مؤكد من الناحية الطبية، لأن مصلحة المنقول إليه ليست بأولى من الناحية الشرعية من مصلحة المنقول منه، لأن الضرر لا يزال بالضرر، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام، ويكفي في ذلك المصلحة الغالبة الراجحة والضرر القليل المحتمل عادة وعرفا وشرعا لا يمنع هذا الجواز في الترخيص إذا تم العلم به مسبقا.

4. أن يكون هذا النقل بدون أي مقابل مادّي أو معنوي مطلقا بالمباشرة أو بالواسطة.

وجاء في فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي ما يلي :

إن أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم إنسان آخر مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية هو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة وإعانة خيرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد، إذا توفرت فيه الشروط التالية :

أن لا يضر أخذ العضو من المتبرّع به ضررا يخلّ بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لايزال بضرر مثله ولا بأشد منه، ولأن التبرّع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعا.

أن يكون إعطاء العضو طوعا من المتبرع دون إكراه.

أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المضطر.

أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققا في العادة أو غالبا.

«ويحرّم اقتضاء مقابل للعضو المنقول أو جزئه، كما يحرّم اقتضاء مقابل للدم لأن بيع الآدمي لكرامته باطل شرعا بنص القرآن الكريم، وكذلك بيع جزئه».

ومضمون هذا الرأي هو إجازة التبرع بالأعضاء البشرية بين الأحياء بشروط هي :

أن تكون هناك ضرورة، أي يكون النقل لازما لإنقاذ حياة المنقول إليه عضو الآدمي، ويناط بطبيب مسلم خبير - أو غير مسلم على ما يذهب إليه المالكية- تقدير تلك الضرورة.

أن يكون النقل مفيدا للمنقول إليه إفادة حقيقية.

ألا يترتب على نزع العضو هلاك المنزوع منه أو إلحاق الضرر به عجزا أو تشويها.

ألا يكون ذلك على سبيل البيع أو بمقابل، لخروج جسم الإنسان عن دائرة التعامل، فينعدم به ركن البيع الذي هو مبادلة مال بمال.

الصورة الثانية : نقل العضو من ميت :

إن النظر إلى علة تحريم نقل الأعضاء الآدمية فيما بين الأحياء يقود إلى القول بعدم وجود هذه العلة إذا كان المنقول منه متوفى، حيث لا تمنع مبادئ وكليات الشريعة وقواعدها الفقهية العامة من إباحة عمليات النقل وفق حدود وضوابط معروفة.

وإذا كان المبدأ العام في الشريعة الإسلامية عدم جواز الاعتداء على جثة الميت، إلا أن هذا المبدأ يجوز الخروج عليه لضرورة معينة، كما لو كان لنقل عضو فيه تحقيق مصلحة علاجية من شأنها أن تسهل أو تمنع الحياة لإنسان آخر، وهذا هو المنعقد عليه الاتفاق في الفتاوى الصادرة في هذا الموضوع.

ويتجه جانب من الفقه الإسلامي إلى أن حكم نقل الأعضاء البشرية من الميت إلى إنسان حي محتاج إليها هو كالحكم المقرر للنقل فيما بين أحياء ولو بطريق التبرع، فالعلة في الحالتين واحدة، وهي صيانة الكرامة الإنسانية والبعد عن امتهان الآدمي أو ابتذاله.

فمسألة أخذ جزء من جسم الميت لإنقاذ شخص آخر أو مساعدته على الشفاء من مرض عضال هو أمر مباح بضوابط وشروط. ومن المعلوم أن مقصود

الشرع من الخلق خمسة، هو أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ومالهم.

أولا : حفظ النفس، فالمحافظة عليها هي المحافظة على حق الحياة العزيزة، والمحافظة على النفس تقتضي حمايتها من كل اعتداء عليها بالقتل أو قطع الأطراف أو الجروح، والمحافظة على الكرامة الإنسانية بمنع القذف والسب وغير ذلك من كل أمر يتعلق بالكرامة.

ثانيا : حفظ العقل، فهو الذي يتم به الفهم والإيمان والإرشاد إلى الطريق المستقيم، وهو الذي يميز الإنسان عن الحيوان، وقوة الإسلام بالعقل والتعويل عليه في أمور العقيدة والمسؤولية والتكليف.

ثالثا : حفظ الدين، فحاجة الإنسان إلى الدين ليست مجرد نزعة فطرية لديه مثل بقية حاجاته الأخرى، إنما هو في حاجة إلى الدين، لأنه منهج للهداية، ومرشد للسلوك، ومهذب للنفوس.

رابعا : حفظ النسل يهتم الإسلام بحفظ الأنساب وحمايتها من الاختلاط، ويحرم زواج المحارم ويوصي بعدم زواج الأقارب لما يترتب عليه من ضعف النسل وهناك هدف آخر من وراء ذلك وهو أن تتوسع دائرة المودة والرحمة لتشمل غير الأقارب، بدلا من تضييق دائرتها في نطاق الأقارب فقط.

خامسا : حفظ المال، فهو مال الله والإنسان مستخلف فيه بوصفه خليفة الله في الأرض.

فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة[4].

وإذا صح أن كثيرا من الفقهاء قد أباحوا انتهاك حرمة الميت وشق بطنه من أجل أخذ ما فيه من جواهر قد ازدردها، فإن شق الميت وأخذ عضو من أعضائه وإحياء نفس هو أولى من ذلك، ولابد في هذه الحال أيضا من موافقة الميت (قبل وفاته) وموافقة ذويه بعد وفاته.

ونص المجمع في دورة مؤتمره الرابع على أنه : «يجوز نقل عضو ميت إلى حي تتوقف حياته على ذلك العضو، أو تتوقف سلامة وظيفة أساسية فيه على ذلك بشرط موافقة ولي المسلمين إن كان المتوفى مجهول الهوية أو لا ورثة له»[5] فهذه الصورة، إذن، من الصور النادرة التي يقررها أهل الاختصاص وهم الأطباء، وأن التبرع قلما يصدر عن الإنسان إلا في أشد حالات الضرورة، وقلما يكون إلا لشخص عزيز على هذا الإنسان المتبرع، ولأن المتبرع ما فعل ذلك بقصد تقديم منفعة عظيمة لغيره مبتغيا بها وجه الله تعالى.

وقد قررت المجامع الفقهية هذ النقل، واستدل الفقهاء على ذلك بجملة من القواعد الفقهية نذكر منها :

أن نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء من جملة الدواء المشروع.

أن الضرورات تبيح المحظورات، والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، وإذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما.

مصالح الأحياء مقدمة على مصالح الأموات.

مبادئ التكافل والإحسان والبر والإيثار.

وتأكد هذا المعنى في لجنة البحوث الفقهية بالمجمع الفقهي في 16 يونيو 1992 بمناسبة عرض موضوع نقل الأعضاء من الموتى.

وقد صدر عن المجمع الإسلامي[6] قرار في هذا الشأن ورجح استدلالات القائلين بالجواز، وقد جاء في قراره بأنه : «بعد إطلاعه على الأبحاث الفقهية والطبية الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، وفي ضوء المناقشات التي وجهت الأنظار إلى أن هذا الموضوع أمر واقع فرضه التقدم العلمي والطبي، وظهرت نتائجه الإيجابية المفيدة.

ضوابط وشروط نقل العضو من الميت :

لا يباح نقل الأعضاء من الأموات إلى الأحياء إلا بحدود وضوابط لحفظ حرمة الميت، وتحقق منفعة الحي المنقول إليه. وعليه فيرخص في نقل العضو البشري من الميت إلى الحي بالشروط الآتية :

أن يكون المنقول منه العضو قد تحقق موته موتا شرعيا، وذلك بموت الدماغ وتعطل جميع وظائفه تعطلا نهائيا لا رجعة فيه طبيا.

وقد أثارت هذه المسألة ولا زالت تثير جدلا واسعا في الأوساط الشرعية والقانونية والطبية، بناء على تحديد مفهوم الموت، فهل تتحقق الوفاة بموت خلايا المخ، وتعطل وظائفه تعطلا تاما، وهو المسمى بالموت الدماغي، وهو المفهوم الطبي المعاصر للموت، أم لا بد أن يتوقف القلب والتنفس توقفا نهائيا، حسب المفهوم التقليدي للموت ؟

إن أهمية تحديد لحظة الموت لها ارتباط بأمرين :

أ. بالوقت الذي يسمح فيه بالتدخل الجراحي لنزع العضو الموصى به.

ب. بمدى صلاحية الأعضاء الأساسية لزرعها في المريض المستفيد، فلو أخذ بمفهوم الموت الدماغي، لاستطعنا الإفادة من تلك الأعضاء[7]، ولو أخذ بالمفهوم التقليدي للموت، فإننا لا نستطيع الإفادة من الأعضاء الأساسية لزرعها في المريض المستفيد، نظرا لفساد وتحلل كثير من هذه الأعضاء الهامة، ومؤدى ذلك أن القول بمشروعية الوصية بالأعضاء لا قيمة لها بناء على هذا المفهوم[8].

وقد قبلت معظم الدول، مفهوم الموت الدماغي وأصبح موقفا عالميا فيما عدا عدد من الدول الإسلامية.

إن الفتوى ليست ملزمة. إنها تكتفي بقول الرأي الشرعي. أمّا التطبيق العلمي لما فيها من ضوابط فلا يتم إلاّ بإصدار قانون خاص بموضوع الفتوى. وهذا القانون يورد ضوابط الفتوى ويضيف إليها الجزاء فيحدّد المشرّع مضامين الفتوى ويحصّن تطبيقها بمقتضيات زجرية تفاديا لوقوع العاملين بالفتوى في العبث أو في مقاصد أخرى وتأويلات مضرّة، وقد صدر في المغرب الظهير الشريف المتعلّق بزرع الأعضاء البشرية من الحيّ إلى الحيّ ومن الميت إلى الحيّ. وكان صدوره بتاريخ 5 جمادى الثانية 1420 الموافق ل 16 شتنبر 1990 برقم 98-16 وأدخل هذا الظهير المحاكم لتسجّل حالات زرع الأعضاء، كما أشار إلى المستشفيات المؤهلة لإجراء عمليات زرع الأعضاء. ويعدّ هذا الظهير مرجعا مهما للمهتمين بهذا الموضوع.

ونعاني في المغرب في هذا المجال تأخرا ملحوظا بالقياس إلى بلدان أخرى كتونس والأردن والسعودية التي نالت قصب السبق في زرع الأعضاء كالقلب والرئة والكلي وغيرها. والمغرب يحتاج إلى عمليات نقل الكلي من حيّ إلى حيّ ويصطدم بندرة المتطوّعين حتى من الأقارب. فالتبرع بعضو ثقافة

لم نصلها بعد ولم تجر في المجتمع عمليات التحسيس بهذا الموضوع، ونكتفي بإجراء عمليات الديلزة على المصابين بالفشل الكلوي، وهذه الديلزة لها منافعها لكنها محدودة وقد تنجم عنها أمراض عضوية أخرى. وتبقى الديلزة وقتية إلى أن تزرع الكلية في المريض، وهو العلاج الحقيقي.

الهوامش

1) حسام الدين كامل الاهوان : المشاكل القانونية التي تثيرها عمليات زرع الأعضاء، مجلة كلية الحقوق، عين الشمس، العدد الأول، يناير 1975، ص 4.

2) ففي القرآن الكريم عدة آيات تدل على مشروعية العمل بمقتضى الضرورة، واعتبارها في الأحكام منها قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ سورة البقرة، الآية (173)، وقوله : ﴿وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيراً لَيَضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ» (سورة الأنعام، الآية 119).

3) وأما الأحاديث فكثيرة منها، «قالوا : يا رسول الله إنا بأرض تصيبنا بها المخمصة فمتى تحل لنا الميتة ؟ قال : إذا لم تصطحبوا، ولم تغتبقوا ولم تحتفنوا فشأنكم بها» أي إذا لم تجدوا شراب الصباح وغيره.

4) الغزالي «المستصفى»، 286/1.

5) المؤتمر الرابع بجدة، الدورة الرابعة، مجلة المجمع الفقهي 89/6.

6) مجلس المجمع الفقهي، المؤتمر الرابع بجدة 1988.

7) البار : «الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء»، ص 17.

8) محمد نعيم ياسين، «أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة»، ص 177.

قراءة في الدعوات المعاصرة لتجديد الفقه الإسلامي

محمد الكتاني

تمهيد

يأتي هذا الحديث تكملة لحديث الخميس الأسبق، الذي ألقيته قبل ثلاث سنوات بهذه الأكاديمية، بعنوان: «الإسلام والتجديد: قراءة أولية في المفاهيم والمناهج» والذي ذكرت فيه: أن التجديد الذي تحدث عنه المصلحون تستقطبه ثلاثة محاور.

أولها، إصلاح الفكر الاعتقادي، باعتباره حجر الزاوية في كل إصلاح جوهري عميق، وثانيها إصلاح التشريع الإسلامي، على أساس الاجتهاد والتعامل فيه مع مقاصد الشريعة، وثالثها التوفيق بين الإسلام وبين المدنية الحديثة، بإبراز القيم المشتركة بينهما، سعيا لحث المسلمين على الإفادة مما تعرفه الإنسانية من تطور علمي باهر، وسعي حثيث في مضمار تقدم الحضارة الكونية.

وكنت اقتصرت في حديثي الأسبق على المحور الأول، وهو «تجديد الفكر الاعتقادي». وأود اليوم تناول المحور الثاني وهو «تجديد الفقه» الذي دعا إليه

العديد من الفقهاء المُحْدَثين والمعاصرين. وإذا كنت أعتبر «تجديد الاعتقاد» موضوعا نظريا، قلما استطاع المجددون أن يحققوا فيه التأثير المنشود في نفوس المسلمين، لأنه مما لا يرقى إليه إلا النخبة منهم، أو المؤهلون للتفكير المنهجي المعمق، فإن «تجديد الفقه» يمس الحياة العامة للمسلمين في كل تفاصيلها. ويؤثر في هذه الحياة، كما يؤثر القانون في حياة المجتمعات. والإقدام على خوضه يقتضي نوعاً من الاختصاص المعمق في الشريعة الإسلامية، والإلمام بما بناه فقهاء المسلمين من منظومات تشريعية، تستوعب كل مرافق الحياة الإسلامية والعلاقات الإنسانية، انطلاقا من إعمال النصوص الشرعية والإجماع والقياس، ومختلف طرق الاجتهاد. بل يتطلب الوقوف على فلسفة التشريع الإسلامي ومقاصده. وهذه المسائل لا يخوض فيها إلا ذوو الاطلاع عليها والمؤهلون للنظر فيها جملة وتفصيلا. إلا أننا نجد على خلاف ذلك أن كثيرا ممن دعوا إلى تجديد الفقه، أو تجديد الشريعة كانوا غير مؤهلين بما فيه الكفاية لخوض هذا الموضوع. إما لأنهم كانوا سلفيين منغلقين، لا دراية لهم بالحياة العصرية وتعقيدها وإما كانوا مفكرين متنورين، أو شداة من ثقافة الإسلام ومن ثقافة الغرب، فلم يتقيدوا بمنطق دقيق، ولا انطلقوا من علم عميق، فقال بعضهم في «التجديد الفقهي» ما شاء كيفما شاء. فاختلفت آراؤهم إلى حد بث التشويش والبلبلة، في فهم التجديد المنشود. دون أن ننكر أنه ظهر في هذا الميدان فقهاء متمكنون من علوم الشريعة، دعوا إلى التجديد بمناهجه العلمية وفي حدوده المعقولة. وقليلا ما هم.

تحديد المصطلحات الواردة في البحث

وقبل الشروع في القراءة لدعواتهم ينبغي تحديد المصطلحات المحورية التي يدور عليها هذا البحث. وهي القراءة، والدعوة، والفقه، والشريعة، والتجديد، والاجتهاد.

– أما القراءة فالمقصود بها في العنوان أعلاه هو استحضار نتاج الفكر الفقهي الذي ظهر منذ انبعاث الفكر الإسلامي في أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولا سيما مع ظهور الصحوة الإسلامية. ووضع هذا النتاج على محك التحليل والتقويم، واكتشاف الخيط الناظم لحلقاته. حتى لا يظل فكر الفقهاء والعلماء الذين اضطلعوا برسالتهم في النهوض بأحوال الأمة الإسلامية صيحة في واد، أو نفخة في رماد.

– وأما الدعوة أو الدعوات (جمع دعوة) فالمقصود بها كما في العنوان أعلاه. ما أخذته محاولات أولئك الفقهاء والعلماء من صياغة منهجية، لأفكار يطلب تفعيلها على أرض الواقع، فهي إذن بمثابة خطاب تحفيزي للرأي العام، يقصد منه إصلاح خلل، أو تقويم منهج أو استنهاض همم، لاسترجاع تحكيم المنظومة الشرعية أو القانونية الإسلامية في حياة المسلمين المعاصرة، وذلك بغض النظر عن صواب هذه الدعوة أو خطئها، تطابقها مع الواقع أو مجافاتها إياه.

– وأما الشريعة فمعناها ما شرعه الله من أحكام عامة في القرآن، أو ما ورد في السنّة النبوية الصحيحة، من بيان لما في عمومات القرآن من الأحكام، التي حددت الأفعال والتروك، وذلك على مستوى تقييد المطلق وتفصيل المجمل وتخصيص العام. وبعبارة أوضح هي الفرائض والحدود والأوامر والنواهي المنصوص عليها في القرآن والسنة الصحيحة، من حيث خطابها للمكلفين، وما ينبني عليها من ثواب وعقاب في الدارين، الدنيا والآخرة.

وأما «الفقه» فهو العلم بهذه الشريعة على سبيل التفصيل، والعمل على استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها، وإعمال الاجتهاد، قياسا أو استحسانا أو استدلالا بمختلف سبل النظر الاجتهادي. وعندما نقول «الشريعة الإسلامية»

فإنما نعني بها المرجعية العليا، التي لا تقبل النسخ ولا التغيير. وأما «الفقه» فهو الذي كان مجالا لمختلف الاجتهادات المذهبية والاختلافات في الفروع، في تأثر واضح بمنطق العقل أو منطق النقل، وبالآليات الأخرى التي يتحدث عنها «علم الأصول». بل وفي تأثر بالبيئة الاجتماعية وأعرافها.

لكن، ينبغي القول هنا بأن مفهوم الفقه غدا على مر الزمان يعم كل التراث الفقهي الجامع للأحكام الشرعية في أبوابها المعروفة، كالعبادات والأيمان والنذور والأطعمة والأشربة، والمواريث وفقه الأسرة والمعاملات والبيوع والأقضية والشهادات والجنايات والحدود.

– وأما التجديد فقد تعددت مفاهيمه لدى المفكرين. حتى صار مبعث غموض والتباس. وذلك بسبب اختلاف منظورهم إلى الواقع المطلوب تغييره، وللتراث المطلوب تفعيله، بقصد الملاءمة بين الأمرين. والواقع أن مفهوم التجديد الذي يراد للعقيدة هو غير التجديد الذي يراد للفقه، ولا هذا ولا ذاك هو التجديد الذي يطلب للفكر الاجتماعي الإصلاحي بصفة عامة.

وما يهمنا في هذا البحث هو التجديد المتعلق بالفقه والشريعة، فطائفة أولى من الفقهاء رأوا أن التجديد معناه التخلي عن التقليد للفقهاء القدماء، وعن اجتهاداتهم الواردة في مذاهبهم. وذلك بالرجوع مباشرة إلى مصدري الشريعة، الكتاب والسنة، واستنباط ما يطلب من الأحكام منهما في ضوء المقاصد الشرعية وكلياتها. وفي ضوء الواقع الحضاري المعاصر بكل مطالبه وتعقيداته. وفي مقدمتها حقوق الإنسان، ودسترة النظام السياسي، وفصل السلطات، وجعل السلطة التشريعية من حقوق الأمة وسيادتها، التي تعبر عنها من خلال ممثليها،(أي التقريب بين الفقه والقانون الوضعي).

وطائفة ثانية حددت التجديد في إعادة صياغة الفقه في مدونات قانونية مضبوطة ليسهل تفعيلها والعمل بها في المحاكم.

وطائفة ثالثة رأت أن التجديد معناه هو مراعاة واقع المسلمين، وإكراهاته في تنزيل الأحكام الشرعية، وسموا ذلك (فقه التيسير) أو (فقه الواقع).

وطائفة رابعة رأت أن التجديد يعني تغليب (الفكر المقاصدي) وذلك بتوسيع دائرة العمل به، في مرونة وانفتاح على مطالب العصر. وسترد أمثلة لهذه المفاهيم التجديدية في أثناء هذا البحث.

- وأما الاجتهاد، فمعناه يتمثل في أصل مجمع عليه وفروع تقوم على هذا الأصل، في عدة تمثلات وأبعاد: فالأصل المجمع عليه هو استفراغ الفقيه ما في وسعه من جهد فكري وعلمي لمعرفة حكم الشرع في أمر معين. وذلك لأن الشريعة لم تنص على حكم كل جزيئة من جزيئات الحياة التي يحياها المسلم، وإنما أتت بأحكام كلية يمكن أن تتناول أعداداً لا تنحصر من الوقائع. والاجتهاد هو تنزيل أي جزئية على مقتضى تلك الكليات بدليل من الأدلة المعتبرة كالقياس.

هذا هو الأصل في الاجتهاد، وأما الفروع فهو ما اعتمدته المذاهب الفقهية، وما سموه الأدلة التفصيلية التي يختار كل مذهب ما يراه أفضل من سواه في تحقيق مقاصد الشرع، بعد إجماعها كلها على أسبقية الكتاب والسنة. والمعتبر عن العلماء أن الاجتهاد واجب كفائي على علماء المسلمين، لا يتوقف ولا ينحصر في زمن من الأزمنة، لأنه من مقتضيات كون الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، ولا معنى لصلاحها إلا باستيعابها لكل مستجدات كل عصر ومطالبه.

واقع الفقه الإسلامي في الماضي والحاضر

يعد الفقه الاسلامي منظومة شاملة من القواعد والأحكام، المتعلقة بكل مناحي حياة المسلم، في علاقته بخالقه أو بأسرته، أو بأفراد مجتمعه، وبتحديد الواجبات والحقوق، الكفيلة بقيام نظام اجتماعي متوازن، في نطاق مبادئ المساواة والعدل وتحقيق المصالح، وتوخي المقاصد العليا التي لا خلاف بين الشرائع والقوانين في احترامها. وقد تجلى ثراء هذا الفقه فيما دوّنه الفقهاء من مدونات، وما أصّلوه من أصول، ووضعوه من قواعد كلية جامعة، وما قدموه من اجتهادات، تتسع لجميع النوازل والقضايا المحتمل وقوعها في الحال والمآل.

غير أن هذا الفقه عندما استوى على قواعده، واستقر بنيانه، ونفذ سلطانه، توقف عن النمو والتطور، بفعل الأسباب السياسية والاقتصادية، التي أوهنت كيان الشعوب الإسلامية، وأصبح همُّ الفقهاء منذ القرن الرابع الهجري هو الانتصار لمذاهبهم والدخول في الخلافيات، فتعمقوا مسالك الجدل، وانصرفوا عن العمل.

وحلت العصور الحديثة، واسترجع المسلمون في جميع أقطارهم الوعي بهويتهم، بفعل الصدمة الحضارية التي تلقوها، باحتلال الدول الأوربية لبلدانهم، وهيمنتها على مقاليد أمورهم. فقاوموا الاحتلال، وانبعثت فيهم مشاعر الرفض لمظاهر التخلف والانحطاط، والخضوع للاستعمار الأوروبي، فظهرت حركات المقاومة، والدعوة إلى التحرير، بجانب ظهور حركات الإصلاح والتجديد،التي عمت كل مظاهر حياتهم، في السياسة والدين واللغة والانفتاح على المدنية الحديثة، واقتباس الأنظمة العصرية. لكنهم وقعوا في اقتباس القوانين الوضعية، فيما يلائم ما استجد في حياتهم من تغيير الأحوال والمعاملات. فقد شعرت

معظم المجتمعات الإسلامية بعد الانفتاح على الحضارة الغربية بأن الأحكام الشرعية التي كانت تأخذ بها لم يعد لها علاقة بالحياة الاقتصادية، والأقضية والنزاعات الاجتماعية، ومستلزمات تأمين الحياة العامة، إذ حدثت للناس أقضية عديدة، من غير أن تحدث لها أحكام شرعية تلائمها. بل إن بعض هذه الأحكام أصبح غريبا عن الحياة، كالأحكام الواردة في باب الرق والعتق وأساليبه. وباب الدماء والحدود. فاقتصر تطبيق أحكام هذا الفقه في نهاية المطاف على العبادات والأحوال الشخصية والمواريث.

وعندما تحقق استقلال هذه البلدان أخذت في بناء دولها على أسس دستورية جديدة، فظهر نزوعان قويان؛ أخذ كل بلد إسلامي بأحدهما. الأول هو الاحتفاظ بالشريعة الإسلامية في معظم المعاملات، وبالتراث الفقهي المذهبي في معظم الشؤون، التي تهم الجماعة الإسلامية. ولم يتحقق ذلك إلا في عدد محدود من هذه البلدان. والنزوع الثاني هو اعتماد القانون الوضعي، وهو الذي عم معظم هذه البلدان.

ويذكر في هذا الصدد ما شكلته الفجوة بين الشريعة الإسلامية، وبين العمل بالقانون الوضعي في معظم البلدان الإسلامية من تهديد لهويتها. وقد شعر بخطر ذلك أساتذة الشريعة الإسلامية والحقوق ببعض الجامعات العربية فعقدوا ندوة عام 1974 ببغداد، ودعوا فيها إلى ضرورة اعتماد الشريعة الإسلامية، كمصدر أساسي للقانون كما دعوا البلدان التي تنص دساتيرها على اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع، إلى وضع نص قانوني للالتزام بذلك.

ومن الأمور المسلمة أن «القانون» في أي مجتمع لا يمكن التجاوب معه، ولا الرضى بأحكامه، إلا إذا كان نابعا من هوية هذا المجتمع، ومجسدا لقيمه

الأخلاقية، وملائما لمنظوره الحضاري. أما القانون المفروض عليه فلا يعتبر إلا نوعا من السلطة الأجنبية المرفوضة أو الهيمنة الآيلة للزوال. ولهذا السبب رأى العديد من المصلحين في العالم الإسلامي، أن تحرير الشعوب الإسلامية واسترجاع سيادتها لا يتمّان إلا بتحرير هويتها الثقافية والدينية، واسترجاع وعيها بسيادتها، عن طريق الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية المفصلة في الفقه الإسلامي. وأنه إذا كان هذا الفقه لا يتجاوب مع المستجدات، ومظاهر التطور الحضاري فإنه يتعين تجديده، بما يقتضيه الأمر، لاسيما وأن التجديد من مبادئ الدين المقررة، كما في الحديث الذي رواه أبو هريرة. وهو قوله عليه السلام: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة، من يجدد لها دينها».

لكن ما المقصود بالتجديد في هذا الموضوع؟ وما آلياته، أو منهجه وما حدوده؟

لقد تباينت الآراء تجاه التجديد المنشود للفقه الإسلامي، واختلطت بدعوات أخرى، ضاعفت من تعقيد هذا الموضوع. فكان هناك من دعا إلى «تطبيق الأحكام الفقهية» من غير اهتمام بمراعاة التطور الذي حصل في حياة المسلمين. وهناك من اهتم بالتجديد في حد ذاته، إما من حيث الصياغة أو من حيث مراعاة التيسير، من غير اهتمام بالتطبيق، وهناك من جعل من التطبيق مدخلا للتجديد، لأن الفقه الذي لا يطبق لا ينفتح أمام التجديد والاجتهاد. وهناك من أبعد في مطلبه فدعا إلى تجديد الشريعة ككل، أو بإلغاء العديد من أحكامها. وبذلك يكون «التجديد» الذي دعا إليه مختلف المجددين قد أخذ منحيين متوازيين أو سلك مسلكين رئيسيين .

المنحى الأول ويتعلق بتجديد الفقه، باعتباره منظومة من الأحكام الفرعية، المستنبطة من أدلتها الشرعية، وهي الكتاب والسنة والإجماع. وهي المنظومة

التي أخذت طابعها النهائي داخل المذاهب الفقهية المعروفة، باعتماد الأدلة التي حددها «علم الأصول» وهي القرآن والسنّة والإجماع، (إجماع السلف). والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف وغيرها. وكان دعاة التجديد في هذا المنحى لا يتحدثون إلا عن إعمال هذه الأدلة، بما يقتضيه العصر، من تطور وتجديد، واجتهاد مفتوح، بدون تقيُّد بالمذهبية، ولا باجتهادات العصور السابقة.

المنحى الثاني ويتعلق بتجديد الشريعة الإسلامية نفسها، أو بالأحرى (تطويرها) وذلك بإعادة قراءتها في ضوء المتغيرات التي عرفها تاريخ المسلمين، وانفتاحهم على تطور حضاري سياسي واجتماعي واقتصادي، لا سبيل إلى الانغلاق أمام تحدياته، ولا تجاهل إكراهاته وإلا أدى بالمسلمين إلى العزلة القاتلة. وهذا المنحى ينطلق من مبدأ قبول «الأحكام الشرعية للنسخ» بحسب تطور العصور والأحوال في نظر من دعا إلى ذلك.

ومن المفيد في هذا الصدد أن نقدم بعض التوضيح لكل من هذين المنحيين:

إن الفقه الإسلامي يمثل تراكما تشريعيا امتد تاريخه عبر ثلاثة عشر قرنا مرت بثلاثة أطوار: أولها طور التأسيس، وترسيخ الأصول العامة للتشريع. وثانيها طور التنمية لهذا التشريع، بالتفريع للأحكام، والاجتهاد فيما لا نص فيه ولا إجماع، وقياس النوازل والقضايا المستجدة إلى ما يماثلها، مما فيه حكم شرعي منصوص عليه في الكتاب والسنّة. وفي هذا الطور اتسع الاختلاف بين المجتهدين، فأدى إلى قيام المذاهب الفقهية. وثالثها ترسيخ قواعد هذه المذاهب، والاكتفاء بما بلغته من ثراء في الأحكام. وإغلاق باب الاجتهاد، منذ القرن الرابع الهجري.

ونستحضر في هذا السياق أنه عندما ظهر «علم أصول الفقه» على يد الإمام الشافعي (ـــ 204 هـــ). قام طائفة من العلماء بالتعميق لمناهج الاستنباط للأحكام الفرعية من الأحكام الأصلية والقواعد الكلية، وحددوا مجمل هذا العلم في محاور أربعة، أولها الأحكام الكلية، وثانيها الأدلة المعتمدة في الاستنباط وأقسامها. وثالثها مناهج استنباط الفروع من الأصول. ورابعها المعرفة اللازمة للقيام بذلك الاستنباط. وهذا ما دارت عليه فصول كتاب «المستصفى» للإمام الغزالي.

فالأحكام هي خطاب التكليف في الشريعة وهي الوجوب والحظر، والندب، والكراهية والإباحة، والقضاء والأداء، والصحة والفساد. والأدلة المرجعية المعتمدة هي الكتاب والسنة والإجماع. ومناهج الاستنباط هي التي تقوم على طبيعة الدلالة في النص من حيث المنطوق والمفهوم لأن دلالة النص إما بصيغته ومنطوقه، وإما بفحواه ومفهومه، وإما باقتضائه، وإما بمعقوله. والمعرفة اللازمة لذلك هي ما يجب أن يتوفر في الفقيه المجتهد من مؤهلات علمية، تمكنه من ممارسة الاجتهاد وإعمال قواعد الاستنباط والاستدلال، ورد المنقول إلى المعقول والعكس، في ضوء المقاصد الشرعية .

ولكن الأصوليين الأوائل حصروا مجال فهم النصوص فيما أجمع الصحابة والتابعون على فهمه، بحيث رأى معظمهم أنه لا سبيل إلى مراجعة هذا الفهم. وهذا ما قرره الإمام الشافعي في مبادئ ثلاثة، وهي:

1. أن كل نازلة تنزل بالمسلمين فلا بد أن يكون لها دليل في كتاب الله أو سنة نبيه.

2. وأن ما كان استنبطه الصحابة والتابعون من الكتاب والسنة يعد جزءاً من الشريعة، بما في ذلك إجماعهم.

3. وأن فهم هذه النصوص لابد له من الأخذ بضوابط لغوية واستدلالية ملزمة، منها تحديد مستويات دلالات النص، في مختلف صيغه ومقاصده.

وروّج بعض الفقهاء في الصدر الأول للقول بكون الشرع تعبّدنا بأحكامه، وأن على المسلمين التقيد بهذه الأحكام، سواء ظهرت لنا المقاصد منها أو لم تظهر، فقال الشاطبي (– 790 هـ) : «إن التعبدات علّتها المطلوبة هي مجرد الانقياد لها من غير زيادة ولا نقصان». وفصل الكلام في ذلك مميزا بين العبادات والعاديات. ولكن بعض الفقهاء قاسوا أحكام المعاملات على أحكام العبادات في هذا الشأن. وضيقوا مجال التعليل للأحكام، بينما توسع فيه آخرون. فانقسم الفقهاء إلى نصّيين وقياسيين، أو إلى عقليين ونقليين. وجاء المتكلمون من الأشاعرة فزادوا الطين بلة. فدافعوا عن فكرة أن الحسن ما حسّنه الشرع، وأن القبيح ما قبّحه الشرع، وأنه لا مجال للعقل في التحسين والتقبيح. فضلا عن عجزه في التشريع للأصلح والأنفع. وبذلك رسخوا مفهوم التعبد عند معظم أهل السنة. تمهيداً لترسيخ التقليد وإلغاء دور العقل في التشريع .

وتوالت القرون على توقف الفقه الإسلامي عن النمو والتطور، بفعل انسداد باب الاجتهاد. وتقليد المتأخرين للمتقدمين. ولم يبق أمام أجيال الفقهاء بعد القرن الخامس الهجري إلى مشارف القرن الثالث عشر الهجري إلا شرح المتون، التي لخص فيها فقهاء كل مذهب فقه هذا المذهب، كالمدونة للإمام عبد السلام سحنون (– 240 هـ) والمختصر لابن أبي زيد القيرواني (– 386هـ). والمختصر للشيخ خليل بن إسحاق(– 767 م) بالنسبة للفقه المالكي. فكثرت الشروح لتلك

المتون، والحواشي على تلك الشروح. وجمد الفقه على هذا الوضع إلى مطلع العصور الحديثة. حيث ظهرت الدعوة إلى تجديد الفقه الإسلامي، ضمن دعوات موازية للإصلاح وتجديد الفكر الإسلامي، والانفتاح على حضارة العصر، بما يقتضيه بناء المجتمعات الإسلامية من إصلاحات جذرية.

مذاهب الدعوة التجديدية للفقه الإسلامي

من الملاحظ أن دعوات التجديد للفقه الإسلامي وإحياء الاجتهاد فيه تعددت كما سبقت الإشارة، بحسب مفاهيم التجديد نفسه ونوعية الرؤية إلى الواقع من جهة، والتراث الفقهي من جهة أخرى. ويمكن حصرها في مذهبين كبيرين، أحدهما يطلب تفعيل الاجتهاد في نطاق التقيد بأصوله المقررة. والثاني يلح على إلغاء المذهبية الفقهية الموروثة، في طريق تفعيل الاجتهاد المطلق.

وبذلك يمكن إرجاع الدعوات التجديدية للفقه الإسلامي في عصرنا إلى نوعين :

النوع الأول هو الدعوة إلى الاجتهاد. وفي هذا الصدد نذكر بأنه لم تخل دعوة من دعوات التجديد للفقه في المشرق والمغرب من الإيمان بضرورة الاجتهاد، وتفعيله، للملاءمة بين الأحكام الشرعية وبين واقع الحياة المعاصرة إذا ما أريد للفقه الإسلامي أن يستمر. لكن الفقهاء اختلفوا في تحديد مجال هذا الاجتهاد وفي آلياته وفي المنظور إليه. وأهم ما وقع الاختلاف حوله ثلاثة أمور:

أولها تحديد مجال الاجتهاد، هل يتناول مشكلات العصر ونوازله بما يلائم قيم العصر وإكراهاته، في مراعاة للاتفاقيات الدولية حول حقوق الإنسان، وشروط التنمية الاقتصادية، والانخراط في المنظومة القيمية الكونية وما يُشبه

هذه القضايا. وذلك بإعمال قاعدة المصالح المرسلة، بما لا يتنافى مع مقاصد الشريعة، وإن أدى ذلك إلى التحرر من اجتهادات السلف ومخالفتهم والخروج عن مذاهبهم، وعن فهمهم للنصوص، أم يكون هذا الاجتهاد محدوداً داخل التقيد بالمذهب الفقهي، وإعمال الأدلة في حدود ما وقف عليه السلف وأجمعوا عليه؟

والأمر الثاني حول تحديد الجهة المؤهلة للاجتهاد، أو بعبارة أخرى، هل يظل الاجتهاد ممارسة للفقيه المجتهد بصفته الشخصية، بحيث يظل نوعا من الفتيا وممارسة الترجيح لأحد أقوال المذهب على غيره، أم يفوض هذا الاجتهاد للهيآت المؤهلة والمجامع الفقهية، والعمل على احترام مبدأ التخصص في مجال كل باب من أبواب الفقه، بحيث ينفتح الاجتهاد على الخبرات الإنسانية كلها والتي يمثلها أهلها من العلماء كالطب وعلوم البيولوجيا وعلم الاقتصاد، بل والانفتاح على تجارب الأمم في المسائل التي يشرع لها.

والأمر الثالث، حول إعطاء هذا الاجتهاد الصادر من المؤسسة المختصة صفته الإلزامية. وفي هذا الصدد يرى البعض ضرورة إشراك المجتهدين المختصين في لجان صياغة القوانين، وعرضها للمناقشة المفتوحة، لتبيُّن كل مناحي الموافقة والمخالفة فيها لمقاصد الشريعة، ورعاية مصلحة المجتمع. والاحتكام أخيراً للمؤسسة الدستورية المختصة بالتشريع .

فبالنسبة للأمر الأول، وهو تحديد مجال الاجتهاد، ظل القول السائد في عموم الدعوات هو التقيد بالضوابط والآليات، التي تقيَّد بها المجتهدون من علماء السلف. وهؤلاء فرقوا بين الأحكام قطعية الثبوت، أو قطعية الدلالة، أو هما معا. كالأحكام المنصوص عليها في القرآن، والتي بينتها السنة الصحيحة،

فهذه لا سبيل إلى مراجعتها أو الاجتهاد في فهمها حسب رأيهم، وبين الأحكام الظنية الثبوت أو الدلالة أو هما معا، كالأحكام الواردة في السنّة، فهذه تظل ظنية، ولاسيما في فهمها وإن كانت قد حظيت بإجماع السلف.

وبالنسبة للأمر الثاني، وهو تجاوز الاجتهاد الشخصي إلى الاجتهاد الجماعي أي إناطته بالمجامع الفقهية والمؤسسات التشريعية، التي تحظى بالمصداقية والمؤهلات العلمية العالية. وفي هذا الاتجاه الذي غدا موضع إجماع اتخذت رابطة العالم الإسلامي قراراً بإنشاء مجمع الفقه الإسلامي، بتاريخ 1981/1/28، وهو مجمع يتكون من الفقهاء والمفكرين والعلماء في شتى مجالات المعرفة الإسلامية، وذلك للعمل على دراسة مشكلات الحياة المعاصرة، والاجتهاد فيها اجتهادا أصيلا فاعلا، بهدف إيجاد الحلول النابعة من التراث الإسلامي الفقهي والمنفتحة على التطور الفكري.

أما بالنسبة للأمر الثالث، وهو إلزامية الاجتهاد، على أساس اعتباره تشريعا للدولة، فقد دعا البعض إلى مراجعة مفهوم (الإجماع) ليتجاوز إجماع السلف إلى إجماع الأمة في كل عصر. وهو ما يعني إشراك ممثلي الأمة في التشريع.

وقد ظهرت في هذا السياق دعوات عدد من الفقهاء ورجال القانون إلى صياغة الفقه الاسلامي صياغة جديدة، بإبراز مبادئه الثابتة، والوقوف على نواحي مرونته وقدرته على التطبيق في المجتمع المعاصر، واستخلاص نظرياته العامة في شتى الأبواب.

فالمرحوم مصطفى الزرقا (ت – 1999) من سورية كان يرى أن الفقه الإسلامي بحاجة إلى كتب جديدة، توضع على طريقة البحث الموضوعاتي،

فتكون سهلة على الطلاب وواضحة بحيث تجعلهم يميزون بين ما يتصل منها بالتطبيق في القضاء والمحاكم، وبين ما يتصل منها بالتحليل الأكاديمي للفقه الإسلامي في عمقه وغناه، والغاية من ذلك عرض هذا الفقه في أسلوب جديد، يساير لغة العصر، بما في ذلك إبراز نظرياته العامة، في كل باب من أبوابه الرئيسية، كنظرية الحق، ونظرية الملكية، ونظرية العقود والالتزامات، ونظرية الأهلية وهكذا... وقد ألف الشيخ مصطفى الزرقا كتابه «المدخل الفقهي العام» في ثلاثة مجلدات على هذا الأساس المنهجي.

ومن ذلك ما كتبه الأستاذ عبد الحميد متولي من مصر من دراسات في الفقه السياسي الإسلامي. ملاحظاً أن فقهاءنا تلقوا أحكام السياسة الشرعية أو القانون العام أو الفقه الدستوري، كما يتلقون عقيدة من العقائد. بالإضافة إلى كونهم لم يحترموا مبدأ التخصص العلمي في هذا العصر، بينما الفقيه مهما اتسع علمه لا يمكن أن يحيط بجميع جوانب الحياة المتطورة. ولذلك يقصر باعه في مجال التحليل للوقائع، إذا لم يكن متخصصا، ويصبح تنزيله للحكم موضع نقد. مع أن الأئمة الكبار في الفقه الإسلامي كانوا على العكس، لا يُقَصِّرون في فهم ما يجري من الحوادث حولهم. ويمسكون عن الفتوى، فيما لا يحيطون به علما. وهذا الإمام مالك بن أنس قد سئل عن أربعين مسألة، فقال في ست وثلاثين منها: لا أدري. وهذا ما يفرض على فقهائنا اليوم أن يلتزموا بالاختصاص. فيكون لنا فقهاء للأحوال الشخصية، وفقهاء للعبادات، وفقهاء للقانون الدستوري، وفقهاء لتاريخ التشريع، وفقهاء للفقه الجنائي وغيره. ومن شأن هذا التخصص أن يثري الفقه الإسلامي، ويحفز على الاجتهاد وعلى المقارنة بين القانون الوضعي والشريعة الإسلامية. وهذا مسلك من مسالك تطوير الفقه الإسلامي.

ومن ذلك أيضا ما ذكره الشيخ عبد الوهاب خلاف من مصر من أن الأعمال التي قام بها الرسول ﷺ ينبغي أن ينظر إليها إما باعتبارها تبليغا لأحكام تشريعية إلهية، وإما باعتبارها تشريعات وقتية، كالتي تتعلق برئاسة الجيش وتولية القضاة أو اتخاذ التدابير، أو وضع المعاهدات، مما هو دال على أنه خاص بظروفه. ويأتي بمثال دقيق في الفقه السياسي، وهو أن الرسول ﷺ روي عنه أنه قال: إنا والله لا نُولي هذا العمل أحداً سأله أو حرص عليه. يشير إلى تولية القضاة أو العمال. فإن هذا العصر لا يمكن فيه تطبيق ذلك، لأن العمل جرى بترشيح المسؤولين لأنفسهم في المجالس النيابية وغيرها. ويستنتج من هذا أن النصوص التشريعية في السنّة، ليست عقبة في سبيل التطور التشريعي، لأنه إذا ما قام الدليل على أن ما شُرِّع هو لمصلحة خاصة زمنيا دار الحكم مع هذه المصلحة وجوداً وعدما.

وفي نفس السياق كان الفقيه المغربي محمد بن الحسن الحجوي (– 1956م) قد أعلن أن الإصلاح المطلوب في بناء الفقه الإسلامي ينبغي أن يتم على مستوى فقه المعاملات، لتلائم أحكامه مستجدات العصر. وحتى لا يكون الفقه الإسلامي حجر عثرة في النهوض بالاقتصاد واكتساب القوة والمنعة مع أمم العالم المتقدم. وقال استناداً لما نص عليه الفقيه المالكي الكبير شهاب الدين القرافي: (– 684 هـ) إن تصرفات النبي ﷺ كانت على نوعين. تصرفاته من حيث هو نبي ورسول، يقوم بالتبليغ عن ربه، والفتوى بأحكام الشرع الموحى بها. وتصرفاته من حيث إمامته العظمى، ورئاسته للدولة الإسلامية، وسياسة شؤونها. وأن التصرفات الأولى دينية تعبدية، والتصرفات الثانية مصلحية ودنيوية. ثم تساءل : لماذا حمل المتأخرون جميع تصرفاته، عليه السلام، على النوع الأول دون الثاني، وهو الذي ينظر فيه إلى المصالح الدنيوية؟ ولماذا ضيقوا على الناس

ما كان واسعا في الشريعة من اعتبار الحاجة والضرورة ؟ إن هذا التضييق من لدن الفقهاء المتقدمين حين اعتبروا كل أحكام الشريعة تعبدية، لا مجال فيها للاجتهاد هو الذي أفضى بالشريعة الإسلامية في عصرنا إلى تعطيلها. وجنوح المسلمين إلى الفقه الوضعي. وقد ذكَّرنا في هذا السياق بقول الفقيه الحنبلي الكبير ابن القيم: (م – 751 هـــ) «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكمة ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل».

وضرب أمثلة على تفعيل هذه القاعدة بما ورد في كتاب «المعيار» للإمام أبي الربيع سليمان الونشريسي (م 705 هـــ) وغيره ممن أفتى بأمور لم يكن الفقهاء المتقدمون ليقبلوها كجواز كراء الأرض بما تنبت، لعموم البلوى بها، وفتاوي من أفتى بإباحة شركة الخمَّاس، لأن المعاملات إذا عم الفساد وكانت فاسدة على سبيل العموم يترخص فيها، واستدل في هذا الصدد بكون الخلفاء الراشدين لما رأوا احتياج الناس إلى تضمين الصناع، أوجبوه مع منافاته للقياس، وهؤلاء المتأخرون من المالكية قد ابتكروا بيع (الصفقة) مع عدم انطباقه على أصول الشرع، تسهيلا على الناس، وتخلصا من كثرة الخصومات، وترخصوا في شهادة اللفيف، مع مخالفتها لظاهر القرآن وهو قوله تعالى ﴿وأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾. (الطلاق، 2) وقوله ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ (البقرة، 282) إلى غير ذلك.

ثم تحدث الحجوي عن قضايا مستحدثة في حضارة العصر وقال بضرورة الاجتهاد فيها منذ العقد الثالث من القرن الماضي، كإنشاء مؤسسات التأمين،

وصندوق التقاعد، باعتبارها غدت من المصالح العامة، وأنها تندرج في باب المعاملات الدنيوية، حيث لا تكون النصوص إلا وفق المصالح وضد المفاسد، شريطة معرفة المصلحة الحقيقية أو المفسدة الحقيقية. ولا يتصور في الشريعة الإسلامية سد الباب أمام الصناعات والتجارات والزراعة، التي لولا التأمين لما قامت لها قائمة.

وتشبث الفقيه المغربي بكون الاجتهاد في هذه المسألة ضروري، وأساسه أن نرجع إلى الأصول التي بني الفقه عليها، فنجد الفقه يستمد أحكامه من أمرين، مسموع ومعقول. فالمسموع : القرآن المتواتر، والسنّة الصحيحة أو الحسنة، وفي معناها الإجماع. فإذا لم نجدها، رجعنا للمعقول الذي هو القياس والاستدلال. وقد وجدنا حديث النهي عن بيع الغرر. وهذا الحديث له مفهوم مخالفة في لفظ بيع، فما كان بيعا، فهو منفي عنه منطوقا، وما كان غير بيع، فهو مباح مفهوما، وهذه المعاملة لا بيع فيها وفيها غرر، فهي مباحة، ومفهوم المخالفة عند المالكية والشافعية والحنابلة مقدم بشروطه على القياس والاستدلال، لأنه من باب المسموع الذي هو مقدم على المعقول، ولا نذهب للمعقول إلا لضرورة عدم المسموع. ثم استدل على مرونة التشريع الإسلامي تجاه المستجدات، بما كان في العصر النبوي من تغيرات الأحوال التي اقتضت النسخ.

ثم قال : «إن مصلحة الأمة والشريعة مما يقتضي التوسع في أبواب المعاملات بما لا يخالف المنصوص والمجمع عليه، ويقول : إنني من الذين يعتدلون في الأحكام، وفي الفلسفة الفقهية، ولا يغرقون فيها، ولا يرون الاسترسال في الأقيسة والتمحل في استنباط أحكام، بمنع معاملات كثيرة، لم يصرح نص بمنعها، ولا نضيق على الأمة سبل رقيها، لأنه موجب لفقرها، واحتكار تلك

المعاملات لغيرها، ولم يجعل الله شريعة من الشرائع منافية لناموس الاجتماع، ولا قيداً ثقيلا في أرجل من يريدون النهوض من الأمم، بل جميع الشرائع محافظة على ناموس الاجتماع، ورقي المجتمع الإنساني، ولاسيما الشريعة الإسلامية العامة الأبدية.

ويندرج في هذا المنحى من الدعوة إلى التجديد الفقهي أيضا موضوعان، لاشك في تأثيرهما الكبير في إعطاء فقهنا الإسلامي دفعة قوية، في مجال تحريره أو صياغته. ويتعلق الأول بالدعوة إلى تقنين الفقه الإسلامي بقصد صياغة أحكامه في مواد قانونية مرتبة، على غرار القوانين الحديثة من مدنية وجنائية وإدارية وغيرها. لتكون مرجعا ميسراً يتقيد به القضاة والمحامون، ويتعامل على أساسه المواطنون، وكما فعل المغرب في مدونة الأسرة. حيث نقل فقه الأسرة إلى تقنين مدون قابل للتفعيل على مستوى القضاء.

وكانت الدولة العثمانية قامت بالمبادرة الأولى في هذا الشأن بإصدارها في أواخر القرن التاسع عشر (مجلة الأحكام)، حيث صاغت الأبواب الفقهية المعتادة، في مواد قانونية. وذلك في فقه المعاملات، فجاءت بمثابة مدونة تضم 1851 مادة. وقد سدت هذه المجلة فراغا كبيرا في مجال القضاء والمعاملات الشرعية، لكنها لم تتناول فقه الأحوال الشخصية، ولم تستفد من اجتهادات المذاهب الأخرى في التيسير. ثم اتسع التوجه إلى التقنين فيما بعد. بسبب تطور العلاقات الاقتصادية، وظهور أنواع جديدة من المعاملات الاقتصادية والتجارية والإدارية والقضائية. اضطرت البلدان الإسلامية معها إلى الأخذ بالقانون الوضعي. وقد حاول مجمع البحوث الإسلامية التابع لجامعة الأزهر بمصر أن يتابع منهجية التقنين للفقه فشكل لجنة موسعة سنة 1961 ضمت رجال الفقه والقانون، لوضع تقنين للأحكام الفقهية، بحسب كل مذهب من

المذاهب الأربعة. تمهيداً لقانون عام يختار بعد ذلك، يجمع بين المذاهب كلها، لكن هذه المحاولة لم تلق أي نجاح.

أما النوع الثاني من دعوات التجديد الفقهي، فهو الدعوة إلى التحرر من «المذهبية»، باعتباره يفتح أمام «الفقه الإسلامي» أفقا رحبا من التعامل مع المستجدات، في ضوء إعمال كل الأدلة التي أخذت بها مختلف المذاهب الفقهية، والإفادة من كل اجتهاداتها لصالح رفع الحرج عن المسلم، والتوسعة عليه فيما يواجهه من قضايا الحياة الاجتماعية والاقتصادية وفي العبادات والمعاملات.

ولا يخفى ما كان قد انتهى إليه المسلمون منذ القرون الثلاثة الأولى، من انقسام مذهبي، إن على مستوى العقيدة أو على مستوى الشريعة، في سياق تاريخي ظل مشحونا بأسباب الخلاف، بما فيها الأسباب السياسية التي حولت المسلمين منذ أواسط القرن الأول إلى أعداء. وانضافت إلى تلك الأسباب النزعات الكلامية والتأثر بالتيارات الثقافية الهندية والفارسية، وكان من أوائل من دعوا إلى نبذ «المذهبية» في الاعتقادات في العصر الحديث الشيخ محمد عبده (– 1905 هـــ) في أواخر القرن التاسع عشر، حينما لاحظ أن كل مذهب يرمـــي مخالفه بالكفر، استناداً إلى الحديث المروي : «ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، قيل ومن هم؟ قال الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي». ولكن دعوة الإمام محمد عبده لم تلق أي استجابة، لاستحكام المذهبية في المجتمعات الإسلامية يومئذ.

أما المذهبية الفقهية فكان لها شأن آخر. وربما كان وراء استقرارها أسباب وجيهة، منها كون التخلي عن المذهبية يؤدي إلى نوع من الفوضى في مرجعية الأحكام داخل البلد الواحد، وأنه إذا لم يتوحد المجتمع على مستوى

التشريعات المعمول بها، فإنه يتعرض للتفكك الاجتماعي. وهذا ما يتمسك به المغرب مثلا في أخذه بالمذهب المالكي، باعتبار ذلك من مقومات وحدته. ومنها ما ذكره العديد من كبار الفقهاء من كون الاختلاف الفقهي في الأحكام العملية يعد من مفاخر الفقه الإسلامي. لأنه يجلّي لنا مدى انفتاح هذا الفقه على الاجتهادات وتعدد مستوياتها بين متشدد ومتوسط. وذلك ما قصده عبد الله ابن وهب (م. 199 هـ) من فقهاء المالكية فيما رواه عن عبد الرحمن ابن القاسم (- 136 هـ) حين قال : أعجبني قول عمر بن عبد العزيز(101هـ) : «ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون، لأنه لو كان قولا واحداً لكان الناس في ضيق».

وهذا ما دافع عنه الفقيه الحجوي، بعد أن نظر إلى الواقع الذي انتهت إليه المذهبية المنغلقة، فأصبحت حجر عثرة في التجديد والانفتاح على متطلبات التنمية للمجتمع والتنظيم السياسي للدولة. ويقول : «لم يبلغنا عن أحد من السلف أنه أمر أحداً أن يتقيد بمذهب معين، ولو وقع منهم ذلك، لوقعوا في الإثم، لتفويتهم العمل بكل حديث لم يأخذ به ذلك المجتهد، الذي أمر الخلق باتّباعه وحده. والشريعة حقيقة إنما هي مجموع ما هو بأيدي المجتهدين كلهم، لا بيد واحد منهم، ولم يوجب الله على أحد التزام مذهب معين بخصوصه، لعدم عصمته، ومن أين جاء الوجوب، والأئمة كلهم قد تبرؤوا من الأمر باتباعهم، وقالوا: إذا بلغكم حديث فاعملوا به، واضربوا بكلامنا عرض الحائط. وهكذا ينبغي للفقهاء في نظره أن يراعوا حالة الضرورات، فيما تقتضيه النظامات الوقتية، والأحوال العمومية لمجاراة الأمم المتمدنة، في مضمار الترقيات العصرية، وكثير من أحكام الشريعة لاسيما المعاملات والأحكام الدنيوية فيها مرونة مناسبة لحال التطور لانبنائها على أعراف وعوائد تتغير بتغيرها.»

هذا الذي عبر عنه الفقيه المغربي بتفصيل، هو ما دعا إليه الشيخ القرضاوي بعد أكثر من نصف قرن، حين قال: «إن القانون الإسلامي الذي ننشده يجب ألا يلتزم المقنن فيه مذهبا واحدا معينا – فضلا عن الراجح فيه، ففي ذلك تحجير ما وسّع الله من شرعه، وتضييق دائرة الفقه الرحبة. فقد علم الدارسون لهذا الفقه أن من مزاياه وأسرار خصوبته وسمعته، هذه الثروة الضخمة الناشئة من تعدد الاجتهادات، وتنوع المدارس والمشارب الفقهية، ما بين موسع ومضيق ومتوسط، وما بين ظاهري يتبع حرفية النص، وآخر يتبع الفحوى، ويستخدم القياس، وثالث يراعي المصالح والمقاصد. وفي هذا البحر الزخّار من مذاهب علماء الأمصار، يجد من يريد الاختيار والانتقاء متسعا أيّ متسع. فإذا ضاق عنه مذهب اتسع له غيره، وإن أعوزه رأي لدى إمام، فما أحرى أن يجده عند آخر. وقد لا يجد واضع القانون ضالته في المذاهب الأربعة، فيلجأ إلى غيرها من مذاهب الأئمة المجتهدين، متى صحت نسبتها إليهم. ولا أقصد بقية المذاهب الثمانية فحسب (الظاهري والزيدي والجعفري والإباضي)، بل أقصد معها مذاهب الصحابة والتابعين وأتباعهم، ممن ليس لهم أتباع يقلدونهم في عصرنا. فكل هذه المذاهب متساوية في نسبتها إلى الشريعة، ما لم يكن شيء من آرائها معارضا لنص قطعي، أو إجماع متيقن، لا تجوز مخالفته».

ومما ينبغي ألاَّ يفوتنا ذكره في سياق المنجزات الهامة لتجديد الفقه الإسلامي صياغة وتبويبا وتنظيرا وتقصيا للمذاهب الفقهية، للمقارنة بينها، إصدار الموسوعات الفقهية، الشاملة لكل أبواب الفقه الإسلامي وفق منهج جديد، نذكر منها الموسوعة الفقهية السورية والموسوعة المصرية والموسوعة الكويتية.

تلكم أهم دعوات التجديد الفقهي في المنحى الأول، الذي تمحور حول الاجتهاد والتقنين والصياغة، والدراسات الموسوعية المقارنة، والتنظير للفقه

الإسلامي. أما المنحى الثاني، وهو تجديد الشريعة ككل فأتركه لحديث آخر، ولا سيما وهو يتطلب وقتا لا يقل عمّا استغرقه المنحى الأول.

الهوامش

1) من ذلك ما كتبه الشيخ الإمام محمد عبده في كتابه «الإسلام بين العلم والمدنية» الذي رد فيه على السيد هانوتو وزير خارجية فرنسا يومئذ. ط/الهيأة المصرية. وانظر الفصل السابع من كتاب «الفكر العربي في عصر النهضة» لألبرت حوراني بعنوان الإسلام والمدنية الحديثة، ص 233/198. ط/دار النهار-بيروت 1968.

2) أنظر أعمال ندوة أكاديمية المملكة المغربية حول الشريعة والفقه والقانون. ص 57/56. ط/1989.

3) حديث رواه أبو هريرة. وأخرجه أبو داوود. بإسناد صحيح وصححه الحاكم في مستدركه أنظر جامع الأصول لابن الأثير.ج 320/11.ط/ دار الفكر.

4) انظر المستصفي في علم الأصول للغزالي. ص 8/7.ط/دار الكتب العلمية ــ بيروت.

5) «رسالة الأم»، للشافعي. ص 20.

6) «الموافقات»، للشاطبي، ج 2 / ص 308.

7) كتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد». ص 259/258. ط/ الخانجي بمصر.

8) أنظر مناقشة الأستاذ أحمد الخمليشي لهذه المسألة في (بحثه تأملات في رحاب الشريعة)، (فلسفة التشريع الإسلامي) مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية. ص 144 وما بعدها.

9) نفس المرجع، ص 152.

10) مجلة مجمع الفقه الإسلامي. ح 1/ص 1986/18.

11) أنظر «الفقه الاسلامي بين الأصالة والتجديد» ليوسف القرضاوي ص 43/42 ــ ط/ مكتبة وهبه. وانظر رأي الأستاذ أحمد الخمليشي في مقالته (أولويات الإصلاح وضوابطه). مجلة الواضحة دار الحديث الحسنية. العدد 3، 2005 ص 27.

12) أنظر «المدخل الفقهي العام»، ج1 / ص 12. وقد صدر هذا الكتاب في دار الفكر بدمشق سنة 1952 ثم تعددت طبعاته فيما بعد.

13) أنظر كتابه : «أزمة الفكر السياسي الإسلامي». ص 65. ط/ الإسكندرية 1970.

14) نفس المرجع، ص 71، وما بعدها.

15) «الفكر السامي» لمحمد بن الحسن الحجوي. ج 2/ ص 421.

16) «الفكر السامي» لمحمد بن الحسن الحجوي. ج 2/ ص 421.

17) «الفكر السامي» لمحمد بن الحسن الحجوي. ج 2/ ص 517..

18) نفس المرجع. ص 422.

19) نفس المرجع. ص 503.

20) أنظر : «التشريع والفقه الإسلامي» لمناع القطان. ص 340.

21) نص الحديث أخرجه أبو داود في سننه عن أبي هريرة عن النبي (ص) : «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة ، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة». وقال حديث صحيح (سنن أبو داود ج 869/3). وفي رواية معاوية ورد قوله: «اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي الجماعة، وإنه سيخرج من أمتي أقوام تجارى بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكلب لصاحبه، لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله». (نفس المرجع).

22) «المدخل الفقهي العام» للشيخ مصطفى الزرقا ج 212/1).

23) «الفكر السامي» للحجوي : ج 2 / ص 418/417 : مبحث: هل يجوز الخروج عن المذاهب لضرورة أو مصلحة الأمة.

24) نفس المرجع، ص 418.

25) أنظر «التشريع والفقه الإسلامي» لمناع القطان.ص 345 وما بعدها. ط/مؤسسة الرسالة 1982.

أساس مرجعية
أحكام الشريعة الإسلامية
كمصدر أساسي للقانون الوضعي

إدريس العلوي العبدلاّوي

الشريعة والقانون : أي مقاربة ؟

إن المقارنة بين القانون في العصر الحاضر وبين الشريعة، هي مقارنة بين قانون متغير متطور يسير حثيثا نحو الكمال حتى يكاد يبلغه كما يقال، وبين شريعة نزلت من أربعة عشر قرنا لم تتغير ولم تتبدّل فيما مضى، ولم تتغير أو تتبدل في المستقبل، شريعة تأبى طبيعتها التغيير والتبديل، لأنها من عند الله، ولا تبديل لكلمات الله، وليس ما يخلقه في حاجة إلى إتقان من بعد خلقه.

وهكذا فنحن إذ نقارن، إنما نقارن بين أحدث الآراء والنظريات في القانون، وبين أقدمها في الشريعة، أو نحن نقارن بين الحديث القابل للتغيير والتبديل، وبين القديم المستعصي على التغيير والتبديل، وأن الشريعة على قدمها

أجلّ من أن تقارن بالقوانين الوضعية الحديثة، وأن القوانين الوضعية بالرغم مما انطوت عليه من الآراء واستُحدث لها من المبادئ والنظريات، لا تزال في مستوى أدنى من مستوى الشريعة.

إذا استساغت عقول البشر أن تضع ما يصنعه مخلوق في مستوى ما صنعه مخلوق آخر، فإن هذه العقول لا تستسيغ بأي حال أن تضع ما يصنعه المخلوق في مستوى ما صنعه الخالق، لأنها تدرك الفرق بين الصناعتين، وتحس المدى الواسع بين الصانعين، ولا شك أن العقول التي تدرك هذا جديرة بأن تدرك الفرق بين الشريعة الإسلامية وهي من صنع الله، وبين القوانين الوضعية وهي من صنع البشر.

إذا علمنا أن معظم الكتب الفقهية ليست مفهرسة، وليس من السهل على من يحب الاطلاع على مسألة معينة أن يعثر على حكمها في الحال، بل عليه أن يقرأ بابا وأبوابا حتى يعثر على ما يريد، خصوصا إذا لم يكن له من يرشده، وقد ييأس الباحث من العثور على ما يريد ثم يوفقه الله ليعثر مصادفة عليه في مكان لم يكن يتوقع أن يجده فيه، ولا يسير فقهاء المذاهب المختلفة على غرار واحد في الترتيب والتأليف، فما يقدمه مذهب قد يؤخره المذهب الآخر، وما يدخل في باب معين في هذا المذهب قد لا يدخله المذهب الآخر في نفس الباب، فضلا عن أن الفقهاء يكتبون بعبارة مركزة دقيقة وهم في كثير من الأحوال يذكرون الحكم ولا يذكرون علته خصوصا في الكتب المختصرة والمتون.

من حيث النشأة :

وحين يتحدث علماء القانون الوضعي عن النشأة الأولى للقانون، يقولون إنه بدأ يتكوّن مع تكون الأسرة والقبيلة، وأن كلمة رب الأسرة كانت قانون

الأسرة، وكلمة شيخ القبيلة كانت قانون القبيلة، وأن القانون ظل يتطور مع الجماعة حتى تكونت الدولة، وأن عادات كل أسرة كانت لا تتفق مع عادات غيرها من الأسر، وتقاليد كل قبيلة لم تكن مماثلة لتقاليد غيرها من القبائل، وأن الدولة حين بدأت تتكون وحدث العادات والتقاليد وجعلت منها قانونا ملزما لجميع الأفراد والأسر والقبائل الداخلين في نطاق الدولة، ولكن قانون كل دولة لم يكن يتفق في الغالب مع قوانين الدولة الأخرى، وظل هذا الخلاف حتى بدأت المرحلة الأخيرة من التطور القانوني في أعقاب القرن الثامن عشر على هدي النظريات الفلسفية والعلمية والاجتماعية، فتطور القانون الوضعي من ذلك الوقت حتى الآن تطورا عظيما، وأصبح قائما على نظريات لم يكن لها وجود في العهود السابقة، وأساس هذه النظريات الحديثة : العدالة، والمساواة، والرحمة والإنسانية، وقد أدى شيوع هذه النظريات في العالم إلى توحيد معظم القواعد القانونية في كثير من دول العالم، ولكن رغم كل ذلك، بقي لكل دولة قانونها الذي يختلف عن غيره من القوانين في كثير من الجزئيات والتفاصيل.

ومن هذه الخلاصة يتضح أن القانون حين نشأ كان شيئا يختلف كل الاختلاف عن القانون الآن، وأنه ظل يتغير ويتطور حتى وصل إلى شكله الحالي، وأنه لم يصل إلى ما هو عليه الآن إلا بعد تطور طويل بطيئ استمر آلاف السنين.

وإذا كانت هذه هي نشأة القانون، فإن الشريعة الإسلامية لم تنشأ هذه النشأة، ولم تسر في هذا الطريق، لم تكن الشريعة قواعد قليلة ثم كثرت، ولا مبادئ متفرقة ثم تجمعت، ولا نظريات أولية ثم تهذبت، ولم تولد الشريعة طفلة مع الجماعة الإسلامية ثم سايرت تطورها ونمت بنموها، وإنما ولدت شابة مكتملة ونزلت من عند الله سبحانه وتعالى شريعة كاملة شاملة جامعة مانعة لا

ترى فيها عوجا، لا تشهد فيها نقصا، أنزلها الله تعالى على رسوله سيدنا محمد ﷺ في فترة قصيرة لا تُجاوز المدة اللازمة لنزولها، فترة بدأت ببعثة الرسول عليه السلام وانتهت بوفاته أو انتهت يوم قال الله تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ (سورة المائدة، 3).

ولم تأت الشريعة لجماعة دون جماعة، أو لقوم دون قوم، أو لدولة دون دولة، وإنما جاءت للناس كافة من عرب وعجم، على اختلاف مشاربهم وتباين أعرافهم وعاداتهم وتقاليدهم وتاريخهم، فهي شريعة كل أسرة، وشريعة كل قبيلة، وشريعة كل جماعة، وشريعة كل دولة،

وقد جاءت الشريعة كاملة لا نقص فيها، جامعة تحكم كل حالة، مانعة لا تخرج عن حكمها حالة، شاملة لأمور الأفراد والجماعات والدول.

ولم تأت الشريعة لوقت دون آخر، أو لعصر دون عصر، أو لزمن دون زمن، وإنما هي شريعة كل عصر، وشريعة كل وقت،

وقد صيغت الشريعة بحيث لا يؤثر عليها مرور الزمن، لا يُبلي جِدَّتها، ولا يقتضي تغيير قواعدها العامة ونظرياتها الأساسية، فجاءت نصوصها من العموم والتجريد والمرونة بحيث تحكم كل حالة جديدة ولو لم يكن في الإمكان توقعها، ومن ثم كانت نصوص الشريعة غير قابلة للتغيير والتبديل كما تتغير نصوص القوانين الوضعية وتتبدّل.

وقد جاءت الشريعة من يوم نزولها بأحدث النظريات التي وصل إليها أخيرا القانون الوضعي، رغم أن القانون أقدم من الشريعة، بل جاءت الشريعة من يوم نزولها بأكثر مما وصل إليه القانون الوضعي من مبادئ ونظريات وأسس وقيم.

وأساس الفرق بين الشريعة والقانون هو أن الشريعة من عند الله عز وجل وهو يقول : ﴿لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ﴾ (يونس، 64)، وهو عالم الغيب القادر على أن يضع للناس نصوصا تبقى صالحة على مر الزمان، أما القوانين فمن صنع البشر، وتوضع بقدر ما يسد حاجتهم الوقتية، وبقدر قصور البشر عن معرفة الغيب، تأتي النصوص القانونية التي يضعونها قاصرة عن حكم ما لم يتوقعوه.

إن الأصل في الشريعة أنها لم توضع لتنظيم شؤون الجماعة فقط، كما كان الغرض من القانون الوضعي، وإنما المقصود من الشريعة قبل كل شيء هو خلق الأفراد الصالحين والجماعة الصالحة، وإيجاد الدولة المثالية، والعالم المثالي، ومن أجل هذا جاءت نصوصها أرفع من مستوى العالم كله وقت نزولها، ولا تزال كذلك حتى اليوم، وجاء فيها من المبادئ والنظريات ما لم يتهيأ العالم غير الإسلامي لمعرفته والوصول إليه، إلا بعد قرون طويلة، وما لم يتهيأ هذا العالم لمعرفته أو يصل إليه حتى الآن، ومن أجل هذا تولى الله جل شأنه وضع الشريعة، وأنزلها على رسوله نموذجا من الكمال ليوجه الناس إلى الطاعات والفضائل، ويحملهم على التسامي والتكامل حتى يصلوا أو يقتربوا من مستوى الشريعة الكامل، وقد حققت الشريعة ما أراده لها العليم الخبير، فأدت رسالتها أحسن أداء، ولقد أدت الشريعة وظيفتها طالما كان المسلمون متمسكين بها عاملين بأحكامها.

وتمتاز الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية بثلاث مميزات جوهرية :

الميزة الأولى : الكمال، أي أنها استكملت كل ما تحتاجه الشريعة الكاملة من قواعد ومبادئ، ونظريات، وأنها غنية بالمبادئ والنظريات التي تكفل سد حاجات الجماعة في الحاضر القريب والمستقبل البعيد.

الميزة الثانية : السمو، أي أن قواعدها ومبادئها أسمى دائما من مستوى الجماعة، وأن فيها من المبادئ والنظريات ما يحفظ لها هذا المستوى السامي مهما ارتفع مستوى الجماعة.

الميزة الثالثة : الدوام، أي بالثبات والاستقرار، فنصوصها لا تقبل التعديل والتبديل مهما مرت الأعوام وطالت الأزمان، وهي مع ذلك تظل حافظة لصلاحيتها في كل زمان ومكان.

هذه المميزات الجوهرية على تعددها وتباينها ترجع إلى أصل واحد نشأت عنه جميعا بحيث يعتبر كل منها أثرا من آثاره، وهذا الأصل هو أن الشريعة الإسلامية من عند الله ومن صنعه، ولولا أن الشريعة من عند الله لما توفرت فيها صفات الكمال والسمو والدوام، تلك الصفات التي تتوفر دائما فيما يصنعه الخالق، ولا يتوفر شيء منها فيما يصنعه المخلوق.

لقد نص الدستور المغربي في الفقرة الثانية من التصدير على أن «المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية... كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوئ الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها...». وقد نصت الفقرة الأخيرة من التصدير على أن هذا الأخير يُشكل جزءاً لا يتجزأ من الدستور.

كما نصت الفقرة الثانية من الفصل الأول على أنه : «تستند الأمة في حياتها العامة على توابث جامعة تتمثل في الدين الإسلامي السمح...».

وأكد الفصل الثالث من الدستور على أن : «الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية».

ويتضح من هذه النصوص أن النظام الأساسي الذي تقوم عليه الدولة هو الإسلام، وأنه المصدر الذي تأخذ عنه، والمرجع الذي تنتهي إليه، والحاكم الذي تأتمر بأمره وتنتهي بنهيه، فوجود هذه النصوص في الدستور المغربي، وهو القانون الأولى بالنسبة لغيره من القوانين التي تسنها الهيئات التشريعية، يقتضي أن نتقيد بنصوص الشريعة الإسلامية في قوانيننا، وسياستنا، وتعليمنا، وتنظيمنا الداخلي والخارجي، وفي كل أوجه نشاطنا، فلا نحل إلا ما أحلته الشريعة، ولا نحرم إلا ما حرمته، ولا نخرج على مبادئ الشريعة وروحها في تشريعاتنا وأنظمتنا.

إن الشريعة الإسلامية تعتبر في القانون المغربي من النظام العام في الصميم، وكل ما يمس أو يخالف النظام العام يعتبر باطلا إذ هو والعدم سواء.

الشريعة تعتبر بمثابة الدستور الوضعي :

إن الشريعة الإسلامية بالنسبة للمسلمين هي دستورهم وقانونهم الأساسي، وكل ما خالفها من القوانين الوضعية باطلا سواء سُمي دستورا أو قانونا أو قرارا أو أمرا أو غير ذلك من المسميات التي لا تعترف بها الشريعة إلا إذا كانت موافقة لنصوصها وأحكامها وغير خارجة على مبادئها العامة وروحها ومقاصدها.

إن نظرية الشريعة الإسلامية في بطلان كل ما يخالف القرآن والسنة أو بمعنى آخر كل ما يخالف التشريعات الأساسية، هي نظرية تعترف بها اليوم كل البلاد التي تطبق القوانين الوضعية، ولكنها تختلف في تطبيقها، فأكثر البلاد المتمدنة ترى بطلان كل قانون أو قرار جاء مخالفا للدستور، باعتبار أن الدستور هو التشريع الأساسي لهذه البلاد، ويجب أن لا يصدر قانون أو قرار أو أمر على خلافه، ولأن الدستور لا تعدّل نصوصه إلا بشروط وإجراءات خاصة، وبأغلبية

خاصة، فالهيأة التي شرعت الدستور أعلى من الهيآت التي تشرع القوانين وغيرها، لأجل ذلك فإن الشريعة تعتبر بمثابة القوانين الوضعية التي يشترط فيها أن تكون موافقة لنصوص الدستور وغير خارجة عليه وإلا كانت باطلة.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية هي الدستور الأساسي للمسلمين كما بينا، فكل ما يوافق هذا الدستور فهو صحيح، وكل ما يخالف هذا الدستور فهو باطل مهما تغيرت الأزمان وتطورت الآراء في التشريع، لأن الشريعة جاءت من عند الله على لسان رسوله ليُعمل بها في كل زمان وفي كل مكان، فتطبيقها ليس محدودا بزمن، ولا مقصورا على أشخاص أو أجيال أو أجناس، وهي واجبة التطبيق حتى تلغى أو تُنسخ، ولا يمكن أن تُلغى أو تُنسخ، لأن القاعدة الأساسية في الشريعة الإسلامية بل وفي القوانين الوضعية الحديثة أن النصوص لا ينسخها إلا نصوص في مثل قوتها أو أقوى منها، أي نصوص صادرة من نفس الشارع أو من هيأة يزيد سلطانها التشريعي على سلطان من أصدر النصوص المطلوب نسخها، فالنصوص الناسخة إذن يجب أن تكون قرآناً أو سنة حتى يمكن أن تنسخ ما لدينا من قرآن وسنة، وليس بعد الرسول قرآن حيث انقطع الوحي، ولا سنة حيث توفي الرسول، ولا يمكن أن يقال إن ما يصدر عن هيئاتنا التشريعية البشرية في درجة القرآن والسنة، أو أن لها من سلطان التشريع ما لله والرسول، ولكن الذي يمكن أن يقال، هو أن الله سبحانه وتعالى تكفّل بوضع التشريعات الأصلية وشرع على لسان رسوله نصوصا وأحكاما أساسية، وأوجب على أولي الأمر تنفيذها كما هي.

لقد حفظت الشريعة الإسلامية الوجود الإنساني بما يعرف في الفقه بالضروريات التي حددها علماء الأصول في حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض، فضلاً عن حفظ حاجيات هذ الوجود، وذلك بوضع أحكام العلاقات

الإنسانية في سائر المعاملات، وحفظ تحسينيات الوجود الإنساني من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، وبذلك أجملت الشريعة مقاصدها بالضرورية والحاجية والتحسينية.

وتتميز المرجعية الإسلامية لحقوق الإنسان عن المرجعية غير الإسلامية بكونها تتسم بالثبات والشمول لأنها من عند الله سبحانه وتعالى، ولا تبديل لحكم الله وأمره في الحقوق العقدية الدينية، إذ إن هدفها ليس تقييدَ حرياتٍ ولا تهديداً أو وعيدا بل إفساح للإباحيات والمكرمات.

واعتبارا لأهمية الحياة فقد نهى الإسلام عن القتل، والانتحار، وقتل الجنين والأبناء، وحق الدفاع عن الحياة وتحريم الإيذاء البدني والمعنوي.

وعن الحقوق السياسية، فقد أقرت الشريعة الإسلامية حق المساواة، وحق المشاركة السياسية، وحق الحرية، ذلك أن الإسلام قد أقر مبدأ المساواة بين الناس جميعا بجميع مظاهرها بما فيه التسوية بين الحاكم والمحكومين في الحقوق العامة، كما رتّب الإسلام قاعدة المساواة بين المسلمين وغيرهم بإقرار نظام التكافل الاجتماعي والرفق بهم وحمايتهم، كما أقرّ الإسلام مبدأ المساواة بين المرأة والرجل التي تجلت مظاهرها في تحريم وأد البنات والمساواة في التكاليف الدينية، والثواب، والعقاب والحقوق المدنية والميراث.

وقد تجلّت مظاهر عناية الإسلام بالأسرة باعتبارها الخلية الأساسية في المجتمع، بإقرار حقوق كل من الوالدين، والزوجين، والأولاد الذين هم ثمرة العلاقة الزوجية.

وعن الحقوق الاقتصادية، فقد أقرت الشريعة الأسلامية الحق في العمل والزكاة، وبيئة سليمة، والحق في التملك باعتبار أن كل هذه الحقوق تهدف

إلى إنشاء مجتمع كريم يشعر فيه كل فرد بالأمن الاقتصادي فيجد ما يكفي متطلبات حياته وحياة أسرته، ويعيش آمنا مطمئنا في نظام اقتصادي متميز بحق التكافل الاجتماعي في أقوى مظاهره، وفي بيئة سليمة صالحة للحياة والإنتاج، وفي مجتمع يقر له الحق في التملك ويضع القواعد لحماية الملكية الخاصة.

لقد أكدت الشريعة الإسلامية أن صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان، وصلاح أمور الدين موقوف ومترتب على صلاح أمر الدنيا، وأن افتقاد الضروريات الإنسانية يحرم الإنسان من مناط التكليف وإمكاناته.

لقد جاءت أغلب التقنينات الوضعية في البلاد العربية، مزاجاً متآلفاً يجمع بين قواعد نُقلت عن الشريعة الإسلامية، وقواعد نُقلت عن التقنينات الغربية، فاندمجت جميعاً في ضرب من الوحدة، يكاد يُخفي معه ازدواج المصادر وتباينها، وهي بتكوينها هذا تحكم التنسيق بين هذين المصدرين، فيتسع لمواجهة أوضاع الحضارة الحديثة، وسيحث الجهود لدراسة الفقه الإسلامي دراسة مقارنة ترده إلى ربيع حياته، وتمكنه من مسايرة هذه الأوضاع، ومتى تم إحياء الفقه الإسلامي على هذا النحو، عبّد السبيل للتقنينات الوضعية العربية، ليكون خليقاً بأن تُؤسّس عليه وحدة تقنينات من أحدث طراز، تُجاري مدنية العصر وتساير أحدث القوانين وأكثرها تقدّماً ورقياً.

إن الناظر للتراث الفقهي الإسلامي، الناطق بالعظمة والخلود، ليقف مشدوهاً وهو يقدر قيمة ما تركه الأجداد للأحفاد، ويزداد عبء هذا التقدير في عصرنا الحاضر الذي أصبحنا نُطل فيه على ذلك التراث الزاهر من جميع أطرافه، وقد اتسعت آثاره، وترامت نواحيه، وهو يزخر بعلوم شتّى وقد حاول البعض من الدارسين، والمهتمين بهذا التراث الخالد، أن تتعلق همّته بمحاولة إخراجه

إلى الوجود بوسائل التحقيق والتوثيق المختلفة، وهي ناحية لا يُنكر فضلها، لما لها من مراعاة الحفظ والصيانة، ولكن ذلك لا يكفي في خدمة التراث واستغلاله وتقريبه من الأذهان والواقع المعيش، ليكون مرآة للبيئة الاجتماعية المطبق فيها، ما لم يعزّز بجانب الدراسة التمحيص والتقويم والمقارنة بالأوضاع الحالية، وما شاع من الدراسات القانونية المتعددة الجوانب في مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية، وإننا حين نذكر هذا النوع من الدراسة المبنية على المقارنة والمقابلة، فلسنا نحط من قدر فقهنا الإسلامي الذي سادت أحكامه، وامتدت شجرته الوارفة الظلال على جميع الأوطان الإسلامية، فالشريعة الإسلامية بحكم محاسن أحكامها وتعدد مصادرها، هي ملائمة لكل عصر وأوان، مهما امتدت الدنيا وتجدد تقدمها ورقيها، وهي شريعة بعيدة عن التقصير والقصور ومحفوظة عن أن يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها على مر الزمان والعصور.

إن هناك ثروة قانونية لا تُنكر، قد عمّت البلدان الإسلامية، وهذه الثروة تحتاج إلى تأصيل وتحليل، ومقارنة، ومقارعة الدليل بالدليل، وليست كلها دون فائدة، وإنما تنظر على ضوء فقهنا الإسلامي، ذلك الفقه الذي لا ينضب معينه، ولا تنفد حججه وبراهينه، والدراسات المقارنة ليست غريبة عن فقهنا الإسلامي، إذ برجوعنا إليه نجد أن الفقهاء المسلمين اهتموا بعلم خاص سموه بـــ«الخلاف العالي» ومُضمن هذا العلم هو التعرف على الدلائل الأصلية للمسائل الفقهية، وما بني عليه كل قول فقهي منها، تارة تربط الفروع بالأصول، وتارة أخرى تربط الأصول بالفروع في صعيد واحد، لتظهر بوادر الحجة والبرهان، وتتفتح العقول والأذهان، فوسط هذا الميدان من الدراسة المتعمقة، يحاول الدارس أن يستجلي حقائق الفقه الإسلامي، مستفيداً من منهجية الدراسات القانونية الحديثة، وخاصة الناحية الشكلية تنسيقاً وتبويباً، ثم عرض نصوص ومواد القانون الوضعي على

حقائق وأحكام هذا الفقه أيضاً، كمحاولة من أجل الاستنتاج، ومعرفة مدى التطابق والتوافق أو التخالف والتباين.

الفقه الإسلامي ظل هو القانون العام للتقنينات الوضعية العربية قروناً طويلة

لقد راعت التقنينات الوضعية العربية الاحتفاظ بقدر كبير من القوانين المعمول بها في حينها، وذلك منعاً للطفرة ومضارها، ورغبة في الإفادة من استقرار تلك القوانين بها بعد أن صقلها العمل وأوضح الاجتهاد غامضها وأكمل نقصها، وكل منها توخت بدرجات متفاوتة وصل حاضرها بماضيها، وتوثيق الصلة بينه وبين تراثها القانوني العظيم، متمثلا في الفقه الإسلامي الذي ظل هو القانون العام لهذه التقنينات قروناً طويلة في جميع تلك البلاد حتى وضع التقنيات الحديثة بها، بل ما يزال هو القانون العام في بعضها، وكل منها استهدفت استيعاب تيارات التشريع العالمية والأخذ بأسباب تطويرها، تقريباً للشقة بين أحكامها، وأحكام تقنيات البلاد العصرية المتقدمة، وتيسيراً للتعامل والتبادل مع أحكام تلك البلاد، بعد أن أصبح العالم كله يكاد أن يكوّن وحدة متكاملة لا يستغني بعضها عن بعض.

لقد فرض الرجوع إلى الفقه الإسلامي عند وضع التقنينات الحديثة في أكثر البلاد العربية، أولاً وقبل كل شيء، أنه كان يمثل القانون القائم في تلك البلاد وقت إعداد تلك التقنينات، فوق أنه يُعتبر في هذه البلاد من الحقائق التاريخية والحقائق المثالية التي راهَن العلماء على أنها تدخل ضمن الحقائق العلمية التي تتكون منها مادة القانون في كل مجمّع، والتي لا يمكن بالتالي إغفالها عند صياغة قانون بلد أو تقنينه، ذلك أن الفقه الإسلامي ارتبط بتاريخ الحضارة العربية وأمدّها بالأسس القانونية التي ساعدت على ازدهارها وانتشارها

بضعة قرون في ربوع أوروبا وحتى أقاصي آسيا، وظل هو القانون العام في البلاد العربية إلى وقت قريب جداً، بل لا يزال كذلك في بعضها حتى الآن، فضلاً عن أنه ينبثق من مثل عليا تقوم على أساس الدين الإسلامي، يضاف إلى ذلك أن هذا الفقه بلغ بفضل اجتهاد أعلامه المجتهدين شأواً عظيماً من الأصالة والدقة ومن أحكام النظم، وحوى أعداداً لا تحصى من حلول المسائل، مما جعل فقهاء الغرب يعترفون له في مؤتمراتهم الدولية بمكانة سامية بين النظم القانونية في العالم وبأنه يعد في طليعة المصادر الصالحة لسد حاجات التشريع الحديث.

وهكذا فقد سجل مؤتمر القانون المقارن المنعقد بمدينة لاهاي سنة 1937 قراره التاريخي الهام القاضي باعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام، وأنها حية قابلة للتطور، وأنها شرع قائم بذاته، ليس مأخوذاً من غيره، لقد كان مبعث الاهتمام بهذا النوع من الدراسات المقارنة، الدافع الباعث على انشغالي كمهتم بالدراسات الفقهية والقانونية بتعميق البحث في هذا الفقه الذي يزخر بروائع الكنوز القانونية مع المقارنة بالقانون الوضعي قصد إبراز ما يتميز به هذا الفقه من واقعية، وحلول صائبة، ومن جزئيات تستدعي الوقوف عندها والنظر إليها بعين الاعتبار، وجمع تلك الجواهر الثمينة التي ترد متناثرة الحلقات وسبكها وتقريبها إلى أذهان المشتغلين بالقانون، واستخراج أحكامها وشرح مصطلحاتها بروح العصر، وهذا ما حاولت تضمينه فيما نشرت من كتب وأبحاث، كما كان هذا الاهتمام هو الدافع إلى إصداري «المجلة المغربية للقانون المقارن» لما كنت عميداً لكلية الحقوق بمراكش، ولمجلة «القرويين»بمجرد تشرفي برئاسة جامعة القرويين العريقة الأصيلة، وإدخال تعديل في الشكل والجوهر على مجلة «الجامعة الإسلامية»، التي تشرفت بإدارتها والتي تصدر عن رابطة الجامعات الإسلامية أثناء انتخابي كأمين عام لهذه الرابطة، لتستجيب لهذا النوع

من الدراسات، كما جاء تشريفي بتمثيل بلدي لدى لجنة «توحيد التشريعات» بجامعة الدول العربية محققاً لرغبتي الملحة في الدراسات المقارنة.

أسس تقنين أحكام الفقه الإسلامي :

إن أسس الفقه الإسلامي تامة بنفسها، محكمة التنظيم في نسجها، لا تحتاج إلى تكميل لأنها من الدين، والدين وحي من الله أوحاه إلى رسوله، وما فارق الرسول عليه الصلاة والسلام هذه الدنيا حتى ترك الشريعة، واضحةَ المناهج، عذبة الموارد، كاملة متيسرة المسائل، سهلة المقاصد، كفيلة بمصالح الدين والدنيا، ومُؤسسةً أصولها على قواعد مُحكمة ومُثل عليا.

وتقنين أحكام الفقه الإسلامي : هو الوسيلة الحديثة الآن لتطبيقه حتى يتجدد شباب هذا الفقه، وتدِبُّ فيه عوامل التطور المباشر، مسايرا لروح العصر، لينبت قانوناً متطوراً يجاري المدنية الحديثة ومتطلبات الحياة الجديدة، وينبثق هذا القانون الحديث من الشريعة الإسلامية كما انبثقت الشرائع اللاتينية والشرائع الجرمانية من الفقه الروماني.

إن تقنين أحكام الفقه الإسلامي يتطلب إتمام دراسته بمذاهبه المختلفة دراسة مقارنة، تستخلص منها وجوه النظر المختلفة واتجاهاته العامة وطرق صياغته وأساليب منطقه، كما يتطلب صياغة هذه الأحكام في صورة قواعد عامة ومجردة وجمعها في دواوين جامعة بعد التنقيح والترتيب، واختيار حسن التبويب، وأحدث الأساليب، وحذف ما لا يُتاح إليه من الأقوال والخلافات والاقتصار على الراجح والمشهور أو ما به العمل.

وإذا كان للفقهاء السابقين مصنفات تتضمن قواعد أشبه بالقواعد القانونية منها المتون والمختصرات، فلا يوجد أي مانع يحول دون تقنين هذه الأحكام

وجمعها، فهذا التقنين يقاس على إجماع الصحابة على جمع القرآن في مصحف بعد أن كان مجموعاً في الصدور، كما يقاس على تدوين السنة الذي مكن من الوقوف على صحيحها وسقيمها، وتمييز قويّها من ضعيفها، كما يقاس على تدوين الفقه، وليس التقنين إلا صورة من صور تدوين الفقه، فهو كما يكون في صورة مختصرات أو شرح أو نظم، يمكن أن يتخذ شكل مواد متسلسلة في قواعد مرتبة حسب الأبواب والفصول مع المقارنة بما يقابلها من أحكام في القوانين الوضعية، وكل هذا سيمهد لاعتماد هذا التدوين لمرجعية الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للقوانين الوضعية.

الاجتهاد هو الكفيل بسد الثغرات في التشريع وبقائه صالحا لكل زمان ومكان :

وغير خاف أن الاجتهاد يتيح إعمال الفكر البشري لإغناء التشريعات والتنظيمات التي جاءت بها مصادر التشريع الإسلامي التي عُنيت بأصول الأحكام وبعض فروعها، ولمواجهة التطورات المستجدة في كل عصر ومكان بالإجابة الشرعية عليها باستنباط أحكامها من المصادر الشرعية، حتى لا تبقى في التشريع الفقهي ثغرات، وحتى لا تُطرح على المجتمعات المتعاقبة عبر القرون تساؤلات تظل بدون جواب، أو مشاكل تضيق عن الحلول، ليبقى التشريع الإسلامي بهذا الجهد الفكري المتواصل صالحاً لكل زمان ومكان، مشرق الصورة، متصفاً بالكمال الذي جاء التسليم به على لسان الحق في آخر ما نزل من القرآن في حجة الوداع : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ (سورة المائدة، الآية : 3) وحتى يبقى الدين ما بقي الدهر : ﴿إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون﴾ (سورة الحجر، الآية 9)

إن أي كتاب سماوي لم يحفل بمثل ما حفل به القرآن الكريم من حثٍّ على فك الفكر من عقاله، واستعماله وتنشيطه وحفزه على إثراء المعلومات الحسية والمعنوية، وإخصاب مشارب المعرفة والعلم، وانطلاقه للاجتهاد الدؤوب البنّاء لتستمر قيم الإسلام مدى الدهر صالحة غضة نقية. ولقد أشاد القرآن الكريم بالعقل والفكر وحسن البصيرة ودقة التبصر في ملكوت السماوات والأرضين، وترويض ملكات الإنسان على الفهم والاستنباط والاستنتاج.

إن المجتهد إذا أصاب فقد قام بدور النيابة عن الله فيما استنبط من أحكام شرعية بهدي من الله وتوفيقه ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَه يشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ﴾ (سورة الأنعام، الآية 125) إيماناً واعتقاداً واجتهاداً واستنباطاً ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يُضِلّه يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرِجاً﴾ (سورة الأنعام، الآية : 125) كفراً وضلالا وتحجراً فكرياً وتقليداً، والاجتهاد هو روح الشريعة الإسلامية ومنبع الحياة لفقهها، ونور الاجتهاد في الماضي هو الكفيل بكشف طريق المستقبل.

لقد أدى الاجتهاد وظيفته خير أداء في خدمة الشريعة الإسلامية، وإقامة صرح فقهها العظيم، فملأ الفراغ الذي خلفته وفاة الرسول ﷺ، والضيق ليس في الشريعة السمحة بل في عقول أتباع المذاهب، والاجتهاد لا يملك أحد إغلاقه، وهو ليس ممنوع الفتح، كما أنه ليس مفقود المفتاح.

والاجتهاد الفردي جند العزائم لحراثة أرض الشريعة واستنباتها حتى أسس ثروة فقهية متشعبة، والخطأ إنما يكمن في توقف الاجتهاد توقفاً مطلقاً أدى إلى أن ترمى الشريعة وفقهها بالجمود والقصور.

وإذا كان الاجتهاد الفردي ضرورة في الماضي، فهو اليوم ضرر كبير لكثرة المتاجرين بالدين، والأسلوب الجديد للاجتهاد هو اجتهاد الجماعة المنظم،

ليحل محل الاجتهاد الفردي في القضايا الكبرى، وبذلك نُرجع الاجتهاد إلى سيرته الأولى.

نريد فقهاً في ثوب جديد يساير حاجات المجتمع المستجدة، ويضع حلولاً لمشكلاته، مستند إلى أصول الشريعة وقواعدها الكلية وثوابتها، ويعتمد الاستنباط من المقاصد والمعاني لا الألفاظ والمباني.

نريد فقهاً يُساهم في حل المشكلات، ويستطيع مد البلاد الإسلامية بالنظم اللازمة لتنظيم الحاجات العصرية الآخذة بالتطور والتجدد السريع.

نريد فقهاً يعتمد العقلانية المؤمنة والدنيوية الأُخروية، فالإسلام نورٌ على نور، نور العقل المؤمن ينضاف لنور الوحي الإلهي، حتى يعاد بذلك للشريعة وفقهها الروح والحيوية، وحتى تصبح مصدرا أساساً للقوانين الوضعية.

نريد أن تتفتّقَ براعم الفقه من جديد في شجرته الجبارة، وتعود إليه قدرته وكفايته، ويستأنف مهمته الجلّى مقيماً لميزان الحياة الاجتماعية، ناظماً لشؤونها المختلفة، مستجيباً لحاجاتها المتطورة،حتى يصبح ينبوعاً تغترف منه القوانين الوضعية مادّتها وكيانها ووجودها.

نريد تقنيناً شرعياً قائماً ودائماً ينسجم مع كون الشريعة أخيرة وخالدة، يكون فيه حكم لكل موضوع، ولكل حادث واقع أو ممكن الوقوع.

نريد تقنيناً فقهياً شرعياً يعتمد كمصدر أساسي للقوانين الوضعية في البلاد العربية والإسلامية يقر نصوصاً ومبادئ تتسم بالمرونة والعموم، والاستيعاب والتعليل.

وتقدير المبادئ التشريعية ذات القيم الثابتة الخالدة، تمد القوانين الوضعية في البلاد العربية بفيض زاخر من القواعد والنظريات الفقهية الشرعية، والأحكام

الحكيمة ويمد البلاد الإسلامية بالنظم اللازمة لتنظيم الحاجات العصرية الآخذة بالتطور والتجديد السريع.

إن الفقه الإسلامي لم يضعف في الماضي عن تقديم الحلول التي تلتزم بشريعة الله، وتتجاوب مع حاجات العصر، والعالم الإسلامي يتطلع اليوم إلى غد مشرق، من أجل ربط حاضره بماضيه المجيد، ولا يمكن لهذا العالم أن يواكب تطلعاته، وتحقيق طموحاته، إلا بانطلاقة سليمة تؤدي هدفها المنشود، وذلك بالأخذ بأسباب العلم وأهداب الثقافة، وخاصة ثقافتنا الإسلامية التي تؤكد ذاتيتنا وتبرز شخصيتنا، وهي بحر زاخر مليء بكريم الجواهر، ونفيس الدرر، لا يحتاج إلا لمن يكشف عن هذا التراث الخالد، من ذوي الهمم العالية والملكات السامية حتى نعيد للشريعة وفقهها روحها وحيويتها، وحتى نصوغ أحكامها ومبادئها وقواعدها في قوانيننا الوضعية المنظمة لمجتمعاتنا الإسلامية في شتّى مناحي الحياة، ولا يتأتى كل هذا إلا بشحذ الهمم، وتوطيد العزائم، حتى نصل إلى الهدف المقصود، إرضاءً لخالقنا الجليل، وخدمة لشريعتنا الغراء، وإحياء لفقهنا وثقافتنا الإسلامية، الوارفة الظلال، حتى تجني أجيالنا ثمارها اليانعة، وتستروح بعطر نسيمها الأريج.

لكم يُنير لنا القانون الطريق في ركب الحياة، وكم يرينا من أساليب الفكر والنظام، ما قد يهدينا إلى التدبر في القانون الأكبر وما عسى أن يكون قانون الوجود الأزلي الذي أبدعه الله.

إن تطبيق الشريعة الإسلامية قد أصبح مطلباً لا يمكن إنكاره، وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد تعرضت ومازالت تتعرض لتعطيل بعض أحكامها الرئيسية، فإن الصحوة الإسلامية إعلان لتحكيم كتاب الله وسنة رسوله، واتخاذ مبادئها منهجاً للحياة وطريقاً للخلاص من التخلف والإفلاس الحضاري، إن هناك شبه

إجماع على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية إلا من فئة قليلة ينتابها القلق من كيفية تطبيق الشريعة، وهؤلاء لا يشكلون سوى رؤوس حراب لحضارة معادية تزعم لنفسها تفوق جنسها وجدارته لحكم سائر الأمم ووضعها تحت الوصاية السياسية والاقتصادية والعقيدية الثقافية والفكرية والتشريعية.

إذا كانت القوانين الوضعية المستوردة قد فشلت في شتى مناحي الحياة في مجتمعنا، فإن الخيار الإسلامي هو البديل الحتمي لاستقلال إرادة الأمة الإسلامية اقتصادياً وتشريعياً وسياسياً وثقافياً.

فالشريعة علاجٌ جُرِّب في الماضي ونجح، وهو قادر أن يُجرّب في الحاضر وينجح ولازال الناس يجدون في أعماقهم إيماناً عميقاً به.

إن ميادين إقصاء الشريعة الإسلامية عن حياتنا تتسع كل يوم باستيراد النظم والقوانين الاجتماعية، وهذا الاتساع يُلقي علينا عبئاً مضاعفاً لمواجهته كل يوم في مختلف الميادين، فالقانون هو مرآة البيئة الاجتماعية المطبق فيها، فهو يعبر عن رغباتها وحاجاتها وآمالها وماضيها وحاضرها وهو .....

إذا كانت الشريعة ثابتة، فإن هناك فقهاً ينبغي أن يتطور لمواجهة الظروف المستجدة، ليجدد بذلك شباب هذا الفقه، كما سبقت الإشارة، وتدب فيه عوامل التطور المباشر، ويساير روح العصر، ليُنبت قانوناً متطوراً يجاري المدنية الحديثة ومتطلبات الحياة الجديدة.

القرآن الكريم
ومراحل كتابته وأصول مصحفه

الحسين وگاگ

القرآن الكريم وحي يوحى، وتنزيل يتنزل من عند الله، ليس فيه شيء من افتراءات المختلقين، أو تخرصات الكذابين، لا يشبه أسلوبه الفذ العجيب كلام البلغاء، فسحره الأخّاذ إلى نسقه الذي يجمع بين مزايا النثر والشعر جميعا.

لم يكن النبي المنزل عليه بدعا من حديث السماء، ولا كان أول من خاطب الناس بالوحي والتنزيل، فمن لدن نوح عليه السلام، كان أخيار بعيدون عن النطق بالهوى، ينطقون عن الله، كما أشار الله في قوله : «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا، مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا»[1].

إنه لم يختلط بشخص النبي المنزل عليه، ولكنه ينزل عليه ذكرا، ويأمره أمرا، حفظه الله بكتابته في السطور، ونقشه في ألواح الصدور، بدأ نزوله بالتدريج خلال ثلاثة وعشرين عاما مع الأحداث والوقائع، واتبع في كتابته طريقة دقيقة

للغاية، تنزل آياته على الرسول ﷺ فيحفظها عن ظهر قلب بتيسير رباني ثم يتلوها ويأمر أصحابه بكتابتها فيكتبونها في الأشياء الممكنة، ويضعونها في المكان المهيأ لها ضمن الأجزاء التي تحفظ لديه.

فقد كانت الكتابة في صدر الإسلام قليلة جدا نظراً لأمية العرب، ولكنها أخذت في الانتشار حينما دفع رسول الله ﷺ صحابته إلى تعلمها حتى يكونوا مؤهلين لحمل الأمانة وحفظ الوحي وكتابته، فقد روي عن ثابت عن زيد بن ثابت قال: «قال لي رسول الله ﷺ : أتُحسن السريانية ؟ فإنها تأتيني كتب، قلت: لا، قال : فتعلمها، قال : فتعلمتها فى تسعة عشر يوما»[2].

وفي صحيح البخاري أن النبي ﷺ أمره أن يتعلم كتابة اليهود ليقرأها عليه إذا كتبوا إليه[3].

وقد تأكد الأمر بكتابة المصاحف بما روي عن مجاهد عن الشعبي أنه قال: سألت المهاجرين، من أين تعلمتم الكتابة، قالوا من أهل الأنبار، وتؤكد رواية أخرى أن الخط بين المهاجرين انتشر بواسطة بشر بن عبد الملك الكندي الذي علمه لسفيان بن حرب، لما خرج إلى مكة، وتزوج الصهباء بنت حرب بن أمية، وأن عمر بن الخطاب ومن بمكة من قريش مثل معاوية، تعلموه بدورهم من حرب بن أمية[4].

وقد شاع أمرها لما جعل رسول الله ﷺ فداء بعض الأسرى في بدر، أن يعلم عشرة من صبيان المدينة القراءة والكتابة، وهو نفسه اتخذ لكتابة الوحي كتّابا أوصلهم «بلاشير» إلى أربعين، فيهم الخلفاء الأربعة ومعاوية وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وثابت بن قيس، كان يأمرهم بكتابة كل ما ينزل من القرآن حتى

تظاهر الكتابة جمع القرآن في الصدور. وكان ينهاهم عن أن يكتبوا عنه أشياء سوى القرآن، ويقول لهم، من كتب عني شيئا سوى القرآن فليمحه.

وقد روى عن زيد بن ثابت أنه قال : كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع واللخاف والعسب والأكتاف والأقتاب. وكان يملي عليهم ويوقفهم على ترتيب الآيات ووضعها في أمكنتها، وجعل السور في مواضعها، فكانوا بذلك تلامذة له، وكان شيخا لهم، يحبب إليهم الاهتمام بالقرآن كتابة وحفظا وتلاوة حتى أصبح همهم الوحيد على الشكل الذي روي عن أبي موسى الأشعري حين قال رسول الله ﷺ : «إني لأعرف أصوات رفقة الأشعريين بالليل حين يدخلون، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن بالليل، وإن كنت لم أر منازلهم حين ينزلون بالنهار»[5].

وقد اتخذ الصحابة المسجد النبوي المكان العام لتدارس القرآن واستظهاره ليتمكنوا من قراءته في الصلوات المكتوبة والنوافل التي يتطوعون بها إلى حد أنه كان يسمع للمسجد ضجة بتلاوة القرآن حتى أمرهم رسول الله أن يخفظوا أصواتهم لئلا يتغالطوا.

واهتماماً بحفظ القرآن والتزاماً بالعمل به، وتحلياً بأخلاقه كان رسول الله ﷺ يكثر من تلاوته ويتهجد به في الأسحار تنفيذا لقول الله عز وجل : ﴿وَقُرْآنَ الفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً، وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾، (الإسراء، 87). وقد أمره الله أن يقرأه على أبي بن كعب الذي كان أحد كتاب الوحي لديه، كما أمر هو عبد الله بن مسعود أن يقرأه عليه، فاعتذر عن ذلك بقوله : يا رسول الله، أأقرأه عليك، وعليك أُنْزِل؟ فقال له: أَشتهي أن أسمعه من غيري[6].

وقد اقتدى الصحابة بالنبي ﷺ في الاهتمام بحفظ القرآن وكتابته وتلاوته، فكان الرجل منهم يبذل جهده ويحفظ من القرآن عشر آيات ثم لا يتجاوزها حتى يفهم معناها ويؤدي مدلولها[7]، في حين أن البعض منهم ارتأوا أن يحزبوه كتحزيب السلف، فيقرأ الواحد منهم في اليوم الأول ثلاث سور، وفي الثاني خمسا، وفي الثالث سبعا وفي الرابع تسعا، وفي الخامس إحدى عشرة، وفي السادس ثلاث عشرة، وفي السابع المفصل، وذلك كله بتدبر وتفهم، لأنهما المقصود الذي به تنشرح الصدور، وتستنير القلوب، لقوله عز وجل : ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾، (ص، 29)[8].

والرسول ﷺ الذي أمر بهذا وأرشد إليه، إنما نفذ أمر الله عز وجل له بالقراءة، فطبق مدلول كلمة «إقرأ» التي توجت سورة العلق الحافلة بالمعاني العديدة والدالة على القراءة الحق، الشاملة للأقوال والأعمال الخيرية.

هذه المعاني التي تحفز الى ضم الحروف بعضها إلى بعض، والى تلاوة كتاب الله وتدوينه وكتابته وجمعه وحفظه وتدبره.

هذه المعاني المحتوية على معنى الشهادة التي هي الركن الفاتح من أركان الإسلام وعلى ذكر الرب الذي هو مصدر الوحي المنبه للفكر إلى وحدانية الله، وإلى تكريم الإنسان الذي خلقه وأعطاه القدرة على اكتساب العلم، وهداه إلى القلم الذي يثير في ذهنه فكرة الكتابة والكتب التي تساعده على الخط والتسطير، وتمكنه من موهبة التعبير عن الأفكار بحروف وكلمات مكتوبة أقسم الله بها حين قال : ﴿والقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾. هذه الكلمة التي أراد الله أن ترى كل ملامح المجتمعات البشرية تتغير تغيرا انفتح له أولاً ضمير محمد ﷺوالراجي أن ينفتح له ضمير كل مسلم ثانياً، قياماً من هذه المجتمعات بواجب بناء الحضارات

وتركيز القيم وتيسير المتطلبات الإنسانية في إطار القراءة الحافلة بأنوار الإيمان والسائرة في دروب الإحسان.

وهدف الإسلام من كل هذا هو دعوة الإنسان إلى العمل على استرداد العبادة إلى الله الواحد، جريا على ما دعا إليها إبراهيم عليه السلام من قبل، ونشر عقيدة التوحيد التي هي من أروع الأمثلة على فكرة توحيد العالم التي تدعو إليه شريعة الحج في الإسلام، كعامل قوي في تطبيق مبدأ هذا التوحيد الذي يؤدي -زيادة على مناسكه- إلى الإخاء العام بين بني الإنسان، في إطار التعاليم الإسلامية التي يدعو إليها القرآن الكريم ناصعة وخالية من العنصريات والإثنيات وكافة المعوقات.

ورغم أن هذا الأسلوب النبوي الهادئ والجذاب كان ناجحا وموفقا في خدمة الإنسان ودعوته إلى الرشد والإيمان، فقد قدر الله أن يثير أحقاد الاستعمار عن طريق المنظمات التبشيرية والمؤسسات الاستشراقية التي تغذيها وتخطط لها بكيدها المتلاحق وعملها المتواصل لتدبير المؤامرات إمعاناً منها ضد «القرآن» الذي قدم للفكر الإنساني الشيء الكثير، وتنكراً لإلاهية وحيه، وعملا على إشاعة بشريته على الشكل الذي أثاره «مرجليوت» في بعض مجلات المستشرقين، وعبّد طريقه الدكتور طه حسين في كتابه «الشعر الجاهلي» أمام هاملتون جيب شيخه الاستشراقي الإنجليزي الذي أبى إلا أن يقترف الكذب حين قال : «إن محمدا هو الذي أبدع القرآن وصنعه، وألفه في مكة التي احتضنته وكونته وهيأته ليثور»[9]، معتمدا على الآراء التطرفية للدكتور الذي قال في كتابه -سامحه الله- إن الشعر الجاهلي إنما قُدَّ على قَدِّ القرآن والحديث، كما يقد الثوب على قد لابسه»[10]

وقد انتقد الكتاب المسلمون بعض هذه النظريات المتطرفة التي صدرت من الدكتور طه حسين، كما لاحظها عليه بعض المستشرقين أنفسهم بمن فيهم شيخه المذكور حين جذبه طوعا أو كرها تطبيقه لنوع من التحليل الديكارتي على الأدب العربي، وهيمنت عليه مبالغته في أبحاثه إلى حد أن أخذ ذلك بخناق المحافظين من الرأي العام المصري فكان السبب في الضجة الثائرة ضد كتابه: في الشعر الجاهلي أولا، وسحبه من السوق ثانيا، واتهامه بالإلحاد ثالثا[11].

وليس «هاملتون جيب» وحده في الميدان، فرجال التبشير والاستشراق كثيرون، وقد حذر من خطرهم الدكتور البهى في تقريره المرفوع إلى المؤتمر الإسلامي حين قال : «ان التبشير والاستشراق كلاهما دعامة الاستعمار ودعوة إلى توهين القيم الإسلامية، وأغراض أخرى اعتذر عن الإطالة بذكرها، -كما يقول- حتى لا تلهيه عن الانتقال إلى اعترافات أخرى صادرة منهم مثل المستشرق «جرجس سال» الإنجليزي الذي يقول في شأن القرآن المقدس ما يلي :

«ومما لامراء فيه، ولا ينبغي أن يختلف فيه اثنان، أن محمدا هو في الحقيقة مصنف القرآن، وأول واضعيه، وإن كان لا يبعد أن غيره أعانه عليه، كما اتهمه العرب، لكنهم لشدة اختلافهم في تعيين الأشخاص الذين زعموا أنهم كانوا يعينونه عليه، وهنت حجتهم وعجزوا عن إثبات دعواهم»[12]

والتزاما من الصحابة بالأسلوب النبوي المذكور ورغم كل هذا النقيق السائد، فقد واظبوا على السنّة المتّبعة، وأقبلوا على كتابة القرآن وحفظه في شكل تنافسي إلى حد أن كان لبعضهم مصاحف خاصة، كاملة أو ناقصة حسب تمكنهم من السماع لكل ما نزل، أو لبعضه حسبما تهيؤه لهم ظروف الحياة والاجتماع فيما بينهم وبين الرسول الأمين صلوات الله وسلامه عليه.

والمصاحف الفردية متعددة ومشتهرة في عهد الصحابة، إلا أنها متفاوتة حسب جهود أصحابها من حيث ضبط النصوص المنفتحة بطبعها لدواعي التيسير المحافظ عليه لدى كُتّاب الوحي المتتبعين لكل الخطوات والمستجدات، في حين أن البعض الآخر منهم إنما يكتبونها لأنفسهم، ولا يلتزمون فيها ما تواترت قراءته، واستقر في العرضة الأخيرة، بل يثبتون فيها ما كانت روايته آحادا، وما نسخت تلاوته وما كان شرحا لمعنى أو بيانا للفظ أو غير ذلك[13].

لأن القرآن قد حوت معانيه وألفاظه أسرارا تشريعية، وأنباء غيبية، وخوارق علمية ونظريات كلية تخدم الإنسان في الكون وتحقق تطلعاته في الحياة.

وقد بقي أمر القرآن هكذا عاما غير محتكر، يتلى ويكتب من قبل أفراد وجماعات، وإذا حدث ووقع نقاش حول بعض اللهجات والألفاظ والتعابير، يرجع فيها إلى الرسول ﷺ، فيؤكد الرواية المنزلة والحروف المرخصة فيها للتخفيف والتيسير، فيتداولها المهتمون حسب لهجاتهم الخاصة، وقد توج هذا كله بالعمل الذي أنجزه الرسول ﷺ قبل أن يلتحق بالرفيق الأعلى حين عرض ما أنزل الله عليه على ما حفظه عنه المسلمون فكان ذلك صورة دقيقة لما في صدره الشريف.

وحينما ظهر مسيلمة في اليمامة، وأعلن ردته هناك، تصدى له أبو بكر خليفة الرسول ﷺ، فعقد لواء لقتاله بقيادة عكرمة بن أبي جهل الذي أخطأ في تدبيره، فاستحر القتل بالمسلمين، وكاد الفناء أن يتخطف حفّاظ القرآن، الأمر الذي جعل عمر بن الخطاب يسارع إلى أبي بكر ويشجعه على جمع القرآن، وبعدما تروّى في الأمر على عادته، أرسل إلى زيد بن ثابت ليتذاكر معه، وفي هذا يروي البخاري في «صحيحه» أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال : أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل «اليمامة» فإذا عمر بن الخطاب معه، قال أبو بكر رضي الله عنه: « إن

عمر أتاني فقال: «إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف نفعل ما لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هو والله خير! فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك».

قال زيد: قال أبو بكر «إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه واقعد أنت وعمر على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء فاكتباه. فوالله لو كلفوني بنقل جبل من الجبال، ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال : هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال بعد التحري والتيقن، فتوفرت لديه بذلك صحف احتفظ عليها في حياته، ثم احتفظ عليها بعدُ عمر بن الخطاب الذي وضعها لدى بنته حفصة أم المومنين»[14].

وفي خلافة عثمان رضي الله عنه، وقعت حرب أخرى في أرمينية وأذربيجان فقدم عليه حذيفة بن اليمان، وقد أفزعه اختلاف المسلمين في قراءة القرآن، وطلب منه أن ينقد الأمة من الإنقسام الذي يهددها، وقد أسرع له في الإجابة، فبعث يطلب الصحف من أم المؤمنين حفصة بنت عمر، ثم عين للقيام بهذه المهمة زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، ثم أشرف بنفسه وأعلام الصحابة على العملية إشرافا دقيقا ومحكما، بما طبق فيها من شروط التحري المتقن، والتحقق المتناهي، والثبوت في العرضة الأخيرة، ثم الاعتماد على الشهود والالتزام بلسان قريش عند الاختلاف والبعد عن رواية الآحاد، وعن كل ما ليس له أدنى صلة بالقرآن الكريم[15].

وبهذا تمت هذه العملية على أحسن حال، وأجمع المسلمون على المصحف العثماني الذي أشرفت على أخذه وكتابته ونسخه اللجنة المختارة من الحفّاظ والكتّاب والشهود، بعد المقابلات العديدة مع أصحاب المصاحف الفردية الأخرى المأخوذة مباشرة من الرسول ﷺ، والمقارنات المتعددة للمحفوظ المكنوز من صدور الصحابة والسائدة في العهود الثلاثة التي مر فيها جمع القرآن وكتابته، وخاصة عهد أبي بكر وعهد عثمان المفروض فيهما القيام بجمع الأمة ووحدة الصف، لتوحيد التلاوة للقرآن الكريم وصيانته من كل تحريف وتزوير.

ومن هذه الحركات المباركات انبعث المناخ الجديد لكتاب الله، فنسخ من أصوله المصحف العثماني أولا بأمر من سيدنا عثمان رضي الله عنه، وتدبير موفق من اللجنة المذكورة، وإجماع كامل من صحابة الرسول ﷺ، ثم نسخت منه المصاحف الأخرى التي أرسلت إلى الأمصار ثانيا رفقة عدول ثقات يقرأونها على المسلمين هناك[16]، وقد تلقى المسلمون هذا العمل العظيم بالترحاب والتأييد واستبشروا خيرا بما اتفق عليه الجميع من تفعيل المدلولات العامة لكلمة (اِقرأ) وحروفها التي جعلت القرآن العظيم لم يتغير فيه حرف واحد منذ أربعة عشر قرنا على خلاف كل الكتب الأخرى من العهد القديم إلى العهد الجديد، -كما قال مالك بن نبي- بفضل الفكر الظاهر في المناخ القرآني المدشن تحت رئاسة سيدنا زيد بن ثابت بأول عمل علمي، طبقا لمنهج يوجب إعجاب النقد الحديث إزاء ما تحراه من دقة، عقب عليها كل من «فولدكي» المستشرق البريطاني، و«بلاشير» المستشرق الفرنسي، إذ أشاد الأول بمصحف عثمان حين صرّح في دائرة المعارف البريطانية بقوله : «إن مصحف عثمان على ما فيه من غرابة في الترتيب، صحيح الرواية، وكل محاولة من قبل علماء أوربا لإثبات زيادات لحقته في عصر متأخر، لم يكن نصيبها الا الخيبة»[17].

كما أشاد الثاني معترفا بورع اللجنة المشرفة حين قال: « لا يسع أحد الشك في عمق شعور أعضاء اللجنة بمسئوليتهم، ولئن فاتهم منهج البحث الذي لم يكن ميسرا لأحد في عصرهم، فلم يفتهم الاحتياط والورع». وبعد هذا كله برز هذا المصحف العثماني المنير للكون والصامد أمام الحملات التبشيرية والاستعمارية حتى اضطر رئيس وزراء بريطانيا «غلاستون» أن يعبر عن تأثيره في الكون، أمام أعضاء مجلس العموم ويصرح حاقدا ويائسا بقوله:

«مادام هذا الكتاب في الأرض، فلا أمل فى إخضاع المسلمين»[18]

وبعد هذا العرض الوجيز، والمتوج بإنجاز المصحف الإمام، ارتأيت أن أضيف إليه بحثا آخر حول أصوله : مصاحف الصحابة الآخرين، وأسلط الأضواء على مدى اعتنائها وتسجيلها للقرآن، ليعرف الحد الذي تتفق أو تختلف فيه مع مصحف عثمان الذي يعتبر المصحف الإمام المجمع عليه من طرف المسلمين.

وإذا عرفنا أن جمع المصحف بين دفتين جمعا شاملا وكاملا، لم يقم به أحد من الصحابة قبل أبي بكر رضي الله عنه، فإننا ندرك أن ما ينسب إلى الصحابة ويطلق عليه من باب التغليب اسم -مصاحف- ليس إلا عبارة عن مجموعات من السور التي حفظوها وكتبوها لأنفسهم، اللهم إلا ما كان من عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب اللذين روى أن كل واحد منهما جمع مصحفا كاملا ومختلفا في ترتيبه عن مصحف سيدنا عثمان رضي الله عنه[19].

وهذا الجهد المبذول في إنجاز المصحف الإمام يعتبر في الواقع حجر الاستقرار في تاريخ القرآن، وإن كانت مشكلة النص القرآني لم تجد به نهايتها الحاسمة، لأن كل وجه وافق رسمه، جازت به القراءة، وما خالفه وجب رفضه. إلا أن الناس وإن أحرقوا ما بأيديهم من الصحف يصعب عليهم أن يحرقوا ما

حفظوه عن الصحابة، فظل أمره محصورا في نطاق الرواية والمشافهة، وأصبح بذلك مندرجا ضمن القراءة الشاذة، لوجود القراءة المجمع عليها معه، والمعتبرة هي والمصاحف الموزعة في الأمصار صورة واحدة من المصحف العثماني الإمام الذي نال الإجماع[20].

أما المصاحف الفردية فكثيرة، منها مصاحف كاملة أو شبه كاملة، مثل مصحف عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب، وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس وعمر بن الخطاب وحفصة بنت عمر، وعائشة بنت أبي بكر وأم سلمة، وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن الزبير[21].

ومنها مصاحف غير كاملة مثل مصحف أبي موسى الأشعري وزيد بن ثابت وأنس بن مالك، وسالم مولى أبي حذيفة وغيرهم ممن لا يتوفرون في مجموعهم على مصحف كامل[22].

وتضاف إليهم أسماء أخرى من التابعين يغلب على مصاحفهم أنها نسخة مكررة من روايات الصحابة من جهة التلقي وربط مصحف كل واحد منهم بمصحف صحابي أخذ عنه، مثل عبيد بن عمر الليثي وعطاء بن أبي رباح، وعكرمة، ومجاهد، وسعيد بن جبير والأسود بن يزيد، وعلقمة بن قيس النخعيين، ومحمد بن أبي موسى الشامي، وحطان بن عبد الله الرقاشي وصالح بن كيسان وطلحة بن مصرف الأيامي والأعمش وغيرهم ممن يحافظون على الالتزام بالنص القرآني، وأضيفت إليهم كلمة مصحف[23]. ويمكن للمرء أن يقرر دون أن يتقصى جزئيات الاختلافات الواقعة بين هذه المصاحف أن أكثرها متفق تقريبا مع مصحف عثمان، بحيث لم يسجل اختلافا إلا في قلة قليلة من الحروف، لا يستحق من أجل ذلك أن تطلق عليه كلمة «مصحف» لأن هذا الإطلاق قد

يؤدي بما يشعر به من نوعية الاستقلال إلى تضخيم الاختلاف الذي هو في الواقع غير حقيقة.

ونظرة أولى في كتاب «المصاحف» تؤكد هذا الرأي، فهو لم يسجل من وجوه اختلاف مصحف أبي موسى الأشعري الذي سمي بلباب القلوب، سوى أربع صور واحدة في 25/2 : ابراهام، في «ابراهيم» والثانية في 50/5 : لايفقهون، في «لا يعقلون» والثالثة في 34/22 : صوافى في «صواف» والرابعة والأخيرة في 8/69 : «ومن تلقائه» في «ومن قبله».

وقد استغرب –الدكتور عبد الصبور شاهين بعدما ذكر أن كتب الشواذ لم تسجل من هذه الأوجه الأربعة، تاركة قراءة 105/5 السابقة– أن ينسب لأبي موسى مصحف بسبب هذه الأوجه الأربعة، قائلا بصريح العبارة : فهل من أجل أربعة أوجه على الأكثر يقال بأن لأبى موسى مصحفا يسمى باسمه، متميزا باسم خاص، يضاف إلى رصيد تاريخ القرآن من النسخ القديمة ؟

وقل مثل هذا في مصحف حفصة الذي لم يرد فيه سوى عشر روايات، وردت خمس منها في مصادر الشواذ وخمس أخرى لا تخرج عن معنى النص المعروف رغم ما ورد فيها من اختلافات في جزئيات بسيطة[24].

وكذلك مصحف أنس بن مالك الذي لم يسجل إلا ثلاثة وثلاثين اختلافا، واحد وعشرون منها راجعة إلى الشكل الإعرابي، وليس في الباقي منها ما يخالف معنى النص المعروف، وحتى مصادر الشواذ، فلم ترو منها سوى عشرين وجها.

أما مصحف عمر بن الخطاب، فقد سجل اختلافا في تسع وعشرين رواية، منها ما يرجع إلى الوجوه الإعرابية وهي خمس عشرة، والباقي منها لا

يخرج عن النص المعروف معنىً أو رسماً، ولم تذكر مصادر الشواذ منها إلا أربعة عشر وجها.

وأقل منه في ذلك مصحف زيد بن ثابت الذي لم يسجل حول الاختلاف سوى عشر روايات، منها ثماني روايات تختلف من حيث النحو، واثنتان منها لا تخرجان عن المعنى المفهوم للنص، ولم تسجل مصادر الشواذ إلا ستة أوجه.

وقد سجل مصحف بن الزبير كذلك في موضوع إلاختلاف أربعين رواية شاذة، تسع وعشرون منها تختلف نحويا والنافية لا تخرج كذلك عن المعنى العام للنص.

وفيما يتعلق بمصحف عبد الله بن عمرو بن العاص، فقد ذكر ابن أبي داود بشأنه، أن فيه حروفا تخالف حروفنا إلا أنه لم يسجل له من الاختلاف أية رواية، في حين أن بعض مصادرنا الأخرى سجلت له ثلاث روايات، لا تخرج اثنتان منها على الرسم العثماني، إحداها في السورة 23، وفي الآية الواحدة والخمسين منها «رباوة» في «ربوة» والثانية في السورة 45 وفي الآية الثانية عشرة منها: «جميعا منة» في «جميعا منه» بهاء الضمير.

أما الثالثة فقد خالفت الرسم العثماني، وهي في السورة السابعة، وفي الآية التاسعة والثمانين منها : «فمارت به» في «فمرت به».

ومصحف عائشة كذلك لم يسجل من الاختلاف سوى ثماني عشرة رواية ثلاث منها ترجع إلى النحو، وخمس أخر غير مخالفة لمعنى النص المعروف ولم تسجل منها المصادر الشاذة إلا أربع عشرة رواية. أما مصحف سالم بن معقل بن عتبة بن ربيعة، فقد خالف في حرفين اثنين، لم تسجل كتب الشواذ منهما له شيئا، وإذا عرفنا أنه ممن استشهد في حرب اليمامة العام الثاني عشر من الهجرة

وهي التي كانت السبب في جمع القرآن. ندرك أن القول بأنه كان صاحب «مصحف» لا يعني غير شيء واحد، وهو أنه كان من الذين سجلوا في ذلك العهد المتقدم محفوظهم من القرآن. وكذلك مصحف أم سلمة، فهو لم يسجل في الاختلاف غير خمس روايات، أربع منها لا تخرج عن الرسم العثماني، والواحدة الأخرى عن المعنى، ولم تسجل كتب الشواذ منها إلا واحدة[25].

وإذا كان كل ما ورد من وجوه في هذه المصاحف المنسوبة إلى هؤلاء الصحابة، قد ورد أيضا في كل من مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب وعلي وابن عباس فمن المفيد قطعا أن ندرسها دراسة تمكننا من التعرف على مدى اختلافها أو اتفاقها مع المصحف الإمام.

وبما أن عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب هما اللذان يملك كل منهما مصحفا كاملا، فقد درستهما بعناية فتبين لي فيما يخص عبد الله بن مسعود، نفس ما ورد عن أبي حيان حين قال فيه: «إنه صح عندنا بالتواتر، قراءة عبد الله بن مسعود على غير ما ينقل عنه مما وافق السواد». وعلى هذا فابن مسعود مع المصحف الإمام، وكل ما روي عنه مما خالف الجماعة، إنما هو رواية آحاد، وهي على تقدير صحتها، لا تناهض ما ثبت بالتواتر، على أن أكثر قراءاته المعارضة، إنما تنسب إلى غلاة الشيعة، وغرضهم في ذلك طبعا، أن يدرجوا في كتاب الله ما يؤيد فكرتهم.

وعلينا أن نأخذ مثلا الإضافات المدرجة في سورة الواقعة، وفي الآية الثانية عشرة منها عند قوله تعالى: ﴿والسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ مضافا إليه «والسابقون بالإيمان» بالنبي فهم علي وذريته الذين اصطفاهم الله من أصحابه، وجعلهم الموالي على غيرهم، أولئك هم الفائزون الذين يرثون الفردوس[26]، هم فيها

خالدون»، ليظهر لنا أنها بعيدة من ابن مسعود بعد السماء من الأرض، وأنها انتحلت انتحالا، ثم اتخذوا حولها ابن مسعود ستارا يختفون وراءه، وحاشاه أن يقول ذلك، وهو أحد الأربعة الذين أمر الرسول ﷺ أن يوخذ منهم القرآن.

وكذلك أبي بن كعب، فهو من السابقين إلى الإسلام، ومن كتبة الوحي برسول الله ﷺ، وأن الله تبارك وتعالى أمر النبي ﷺ أن يقرأ القرآن على أبي بن كعب، وأن النبي ﷺ زكاه بقوله : «أقرأ أمتي أبي»

وقد شارك في جمع القرآن ونسخه في عهد كل من أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، وهو أحد الذين جمعوه حفظا بعد وفاة النبي ﷺ.

ولم يتخلف أبي عن إجماع الصحابة على المصحف الإمام، بل شارك فى إملائه وكتابته ومراجعته، فقد ورد عن أبى العالية أنهم جمعوا القرآن في مصحف في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فكان رجال يكتبون، ويملي عليهم أبي بن كعب، رضي الله عنه، وله اتصال بالقراء الستة من السبعة المشهورين.

وقد نسبت كتب الشواذ روايات ذات طابع لهجي وأخرى ذات طابع تفسيري إلى قراءته، كما نسبت إليها روايات تتضمن نصوصا يقال إنها من القرآن. ولكون هذه الروايات النصوصية، تثير مشاكل في تاريخ القرآن، فإني أريد أن أتحدث عنها بادئا بالرواية الثالثة المشتملة على سورتي الخلع والحقد، لأقول: إن جبريل نزل بهما مع آية من القرآن ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾، (آل عمران، 128) وأن النبي ﷺ، يدعو بهما في الصلاة على مضر، وهما في مصحف أبي بعد سورة الناس.

وقد علق عليهما «بلاشير» بأسلوبه الغمزي مدعيا أن أبي استبعد من عملية جمع القرآن، لأنه يمثل -في نظره- الاتجاه المدني، متهما الخليفة «عثمان»

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «بالارستقراطية» حين أسست لجنة جمع القرآن من أربعة : واحد مدنى، وثلاثة مكيين.

ورغم أن زيدا مدني كذلك، فقد غمزه بالتملق لفريق المكيين، حتى يتم له نسج هذه القصة، بعدما أشار إلى صلات المصاهرة التي تجمع بين هؤلاء الرهط وبين عثمان، وكلام (بلاشير) هذا متناقض تماما، لأن إشراك زيد في العملية دليل على فساد استنتاجه الذي لا يستند إلى عقل ولا نقل[27]، ولكن الذي يهم (بلاشير) وأمثاله، هو الطعن في كتاب الله، ناسيا أنه اعترف باحتياط اللجنة وورعها في مهمة عملية الجمع.

والدليل القوي على عدم قرءانيتها، هو انفراد مصحف أبي بإثباتها، لأن الانفراد لا يثبت قرآنا، وإنما يثبته التواتر، فكما رد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين جاء وحده بآية الرجم، فلم تكتب في المصحف، وعدت من المنسوخ تلاوة والمعمول به حكما، ردت كذلك رواية بنته حفصة حين زادت: (صلاة العصر) بعد قوله عز وجل: (والصلاة الوسطى) لما سألها أبوها: ألك بينة بهذه ؟ قالت: لا، قال: «فو الله، لا ندخل في القرآن ما تشهد به امرأة بلا إقامة بينة».

ولعل وجود هذه العبارات الواردة في مصحف أبي إنما قصد بها إثبات بعض المأثور من أدعية النبي ﷺ حتى لا تنسى أو تضيع.

أما الثانية فقد صحت روايتها في البخاري[28] على أنها حديث من رواية كل من ابن عباس وابن الزبير وأنس بن مالك، وأبسط الأدلة على عدم قُرءانيتها قول ابن عباس فيما روى « البخاري» في آخره (فلا أدري من القرآن هو أم لا؟) شاكا في نظمها الذي كان أقرب إلى كلام البشر منه إلى كلام الله.

أما الأولى، فهي موضوعه، لأنها لم ترد في مصحف علي رضي الله عنه ولو صحت لكان أجدر الناس بإثباتها فيما جمع من القرآن الكريم.

مصحف علي بن أبي طالب

أما علي بن أبي طالب فهو ابن عم الرسول ﷺ، وأحد السابقين إلى الإسلام، عاش مراحل الدعوة الإسلامية بكل أحداثها، ورافق رسول الله ﷺ في أكثر وقائعه وغزواته، وكان من كتاب الوحي لرسول الله ﷺ ومن جماع القرآن في عهده. وهو من عناصر الإجماع على المصحف الإمام، وإليه تنتهي قراءات أربعة من القراء السبعة الآتية أسماؤهم :

1) عاصم بن أبي النجود عن أبي عبد الرحمن السلمي، وهو قرأ مباشرة على علي، وقرأ عاصم من طريق حفص بن سليمان بن المغيرة وهي الشائعة الآن في أكثر بلاد المشرق.

2) أبو عمر بن العلاء عن نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر، وهما قرأا على أبى الأسود الدؤلي، وهو قرأ على أمير المومنين علي بن أبي طالب[29].

3) حمزة الزيات عن جعفر الصادق، وهو قرأ على محمد الباقر وهو قرأ على زين العابدين، وهو قرأ على أبيه الحسن الذي قرأ على أبيه علي كرم الله وجهه.

4) الكسائي، وقد قرأ على حمزة بسنده المتقدم، والذي ينتظم سلسلة الرواة الأئمة الطاهرين من آل البيت، والذين لم يخرجوا على إجماع المسلمين على المصحف الإمام في إقرائهم الناس بمحتواه دون زيادة أو نقص أو ادعاء يمس كمال هذا الأثر الخالد من وحي السماء.

والحقيقة التي لا مراء فيها أن مصحف علي لم يكن سوى هذا المصحف الإمام، وأنه لو لم يقم به عثمان لقام به هو نفسه، وأن ما روي عنه من القراءات الشاذة هو مثل ما روي عن غيره مما ينسب إلى الاختلاف اللهجي أحيانا، وإلى الزيادات البيانية أحيانا أخرى، وهو بهذا لا يختلف عما روي عن عبد الله بن مسعود، أو عن أبي بن كعب وابن عباس، اللهم إلا ما كان يمتاز به علي بن أبي طالب من كونه قارئا ذا نظر ورأي في البيان القرآني، بحيث يضمّن قراءاته وتفسيراته بعض آرائه، شأن بقية صحابة رسول الله ﷺ الذين نسبت إليهم المصاحف ورويت عنهم القراءات[30].

والقراءات الشاذة المروية عن علي بن أبي طالب نوعان :

النوع الأول منها، قراءات ذات طابع لهجي مثل ما قرأه في السورة الأولى، وفي الآية الرابعة منها : «إياك نعبد» بفتح الهمزة[31]، وما قرأه في السورة الثانية، وفي الآية السابعة والستين بعد المائة (ولا تتبعوا خطؤات) بالهمزة وضم الطاء[32] وفي الآية الرابعة والثمانين بعد المائة منها : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) بكسر اللام[33]، وفي الآية الخامسة والثلاثين بعد المائتين : (فنصف ما فرضتم) بضم النون[34] إلى غير ذلك من الروايات التي نجد فيها علي بن أبي طالب، ذا منهج تعليمي يؤدي الحروف حينا بلسانه القرشي، وأحيانا أخرى بلسان غيره من اللهجات.

والنوع الثاني منها قراءات ذات طابع تفسيري مثلما قرأه في السورة الثانية، وفي الآية الواحدة والثمانين بعد المائة، منها (فمن خاف من موصف حيفا) بالحاء والياء بدلا من «جنفا» الواردة في القراءة العامة[35]، ومنها ما قرأه في السورة الرابعة وفي الآية الخامسة والأربعين منها : (يحرفون الكلام) بدل الكلم الوارد في القراءة العامة بدون ألف[36].

وما قرأه أيضا في الآية الواحدة والسبعين منها : (أن يكون عبيد الله) بالتصغير بدل عبد الله الوارد في القراءة العامة[37]، إلى غير ذلك من الروايات الموافقة للرسم العثماني دائما.

وقد عرف وحي القرآن أنه كان عاريا —كما سبق لنا من النقط والإعجام، بحيث يحمل ما روي عن النبي ﷺ من وجوه القراءة مادامت الرواية صحيحة.

وبهذا يتضح أن كل ما نسب إلى مصحف علي من افتراءات لا أساس له، وأن ما يشاع في بعض الكتب القديمة والحديثة من أن هناك أسرارا يتجنب العلماء الخوض فيها إنما هو من تلفيقات المغرضين، ووضع الوضاعين، أما علي رضي الله عنه، فهو أحد الذين دافعوا عن عمل عثمان وبذلوا جهودا مشتركة في سبيل أن يتم تسجيل النص القرآني كاملا ومحفوظا من كل تحريف وتزوير، ولا أدل على ذلك من قولته المشهورة التي قالها في الكوفة ردا على بعض الناس الذين يعيبون عثمان بجمع الناس على المصحف إذ صاح عليه وقال: (أسكت فعن ملامنا فعل ذلك، فلو وليت منه ما ولي عثمان لسلكت سبيله)[38].

مصحف ابن عباس

أما ابن عباس، فهو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ابن عم رسول الله ﷺ، سماه ترجمان القرآن ودعا له بقوله: اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل وكان أعلم الناس بالتاويل، ويعتبر تفسيره أقدم محاولة لبيان معاني القرآن، وكان يفتي في عهد عمر وعثمان إلى يوم وفاته.

وقال ابن سعد في طبقاته : أخبرنا سفيان بن عيينة عن عبيد الله بن أبي يزيد قال : كان ابن عباس إذا سئل عن الأمر، فإن كان في القرآن أخبر به، وإن

لم يكن في القرآن وكان عن رسول الله أخبر به، فإن لم يكن في القرآن ولا عن رسول الله، وكان عن أبي بكر وعمر أخبر به، فإن لم يكن في شيء من ذلك اجتهد رأيه.

ومن هنا ندرك مدى تقيده بالأصول والتزامه للترتيب المأثور لمراتب الاستدلال.

وأخباره فيما يتصل بتفسير القرآن والاستعانة بالشعر في توضيح مبهماته ثابتة وكثيرة في كتب السيرة.

ولا شك أن اتصال ابن عباس بالإجماع على المصحف الإمام أمر واضح وله صلة القراء السبعة به، في أسانيدهم، وإذا ذكر في تاريخ القرآن أن له مصحفا وجب أن ننظر إليه في حدود ما ثبت من أصول النقد الاصطلاحى والتاريخي.

ويكفينا أن نذكر في هذا العرض خبرا يعد من أهم الأخبار التي صورت موقف الصحابة الكبار من بعض ما يروى لنا على أنه من المصاحف التاريخية.

ذكر الشهاب الخفاجي قراءة بن عباس (النَّبِيءُ أَوْلَى بِالمُومِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهُمْ، وهو ﷺ أب لهم) وبدون ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾، (الأحزاب، 6) ثم روى في إثرها الخبر التالى : «روي أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مر بغلام يقرؤها، فقال للغلام: «حكه من المصحف»[39] وبديهي أن الغلام لم يكن له مصحف بالمعنى الاصطلاحي، وإنما هو إطلاق عام على الصحيفة القرآنية، ولا ريب أن الغلام قد تلقى هذا النص على ما هو عليه على أنه بأكمله قرآن، غير أن عمر في ذاك العصر المبكر، قد تنبه إلى أن هذا النسيج غير قرآني، وإنما هو من قبيل التفسير، فضل الغلام حين لم يميز النص الأصلي من الإضافات التفسيرية، الأمر الذي

جعل عمر يأمره بحكه من المصحف، قطعا لدابر الفتنة، ثم إن هذه الاضافة مناقضة لصريح القرآن الذي يقرر ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ، وَلَكِنْ رَسُولُ اللهِ وَخَاتِمُ النَّبِيئِينَ﴾، (الأحزاب، 40) كما أنه يناقض ما أثبتته القراءة العامة من قوله تعالى : ﴿وَأَزْواجُهُ أَمَّهَاتُهُمْ﴾، (الأحزاب، 6) ولهذا أمر عمر الغلام أن يحك هذا الخطأ الفادح من صحيفته، إذ هو خارج على التواتر.

فإذا وضعنا نصب أعيننا هذه الملاحظات، لم نجد من مصحف ابن عباس شيئا يميزه عما سبق في مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب، فهو قد اشتمل على روايات ذات طابع لهجي وأخرى تسجل تغيرات قرائية، وهذه الروايات يتضح فيها الاتجاه اللهجى، وموافقة الرسم المصحفي، فبقي أنها شذت لضعف سندها.

وقد اشتملت الرواية الأولى على ظاهرة إيثار الصوت الحلقي «الهاء» للفتحة، واشتملت الثانية على ظاهرة انسجام أصوات اللين، واشتملت الثالثة على ظاهرة الإدغام.

قرأ ابن عباس وجماعة في 65/2 (جهرة) بفتح الهاء

" " " " " 08/2 (لما سئل) بالكسر

" " " " " 58/2 (أن يطاف) بهما بوزن يفتعل.

أما الثانية من هذه الروايات، وهي التي تسجل تغيرات قرائية كالتالي:

قرأ ابن عباس في 159/3 (وشاورهم في بعض الأمر) بزيادة لفظ بعض

وقرأ ابن عباس في 160/4 (حرمنا عليهم طيبات كانت أحلت لهم) بزيادة «كانت».

وقرأ ابن عباس في 76/11 (يقية الله خير لكم) بدل «بقية»

وقرأ ابن عباس في 80/18 (وأما الغلام فكان كافرا وكان أبواه مومنين) بزيادة (لفظ كافر وكان)

وقرأ ابن عباس في 26/19 (فناداها –ملك– من تحتها) بزيادة لفظ ملك

كما نجد له قراءة اجتمع معه عليها جمهور كثير، وهي مرفوعة إلى النبي ﷺ صراحة لاتصال سندها وروايتها من طرف رجال الحديث وهي في السورة 38/366 (والشمس تجري لا مستقر لها).

ومن الواضح أن ما تنطوي عليه هذه الروايات من زيادات وتغييرات، إنما أضيف إليها ليؤدي معنى محددا يكشف المراد في الآية، وهي إضافة، وإن أضعفت النسيج البياني للعبارة القرآنية، فقد حددت المقصود منها في أغلب الأحيان على الأقل في نظر ابن عباس رحمه الله.

ولهذا فمصحف ابن عباس هو مصحف عثمان الذي تواتر ثبوته عنه، أما هذه الروايات فإن موضوعها الحق هو تفسير ابن عباس ومن هذه الإطلالة يظهر بجلاء الجهد العظيم المبذول من طرف السلف الصالح، والمؤكد حتى من بعض الاستشراقيين في عملية الجمع القرآني رغم أحاديثهم المفبركة والملتوية أحيانا، ومناوراتهم التضليلية والسافرة أحيانا أخرى وانتقاداتهم لأساليبها الفردية والجماعية، والتي لا يراد بها الا انتقاص قيمة المصحف[40] المجمع عليه في أجيال المسلمين كلها والمحفوظ بإذن الله مما تعرضت له الكتب السابقة الأخرى من التبديل والتحريف والتعديل بحسب المصالح الطبقية التي لم تعرف عند الصحابة الذين واكبوا الرسول ﷺ بحفظهم ومصاحفهم للقرآن الكريم.

الهوامـــش

1) الشورى، 52.

2) «المصاحف» لابن أبي داود، ص 7.

3) «إسلام الوفاء في سيرة الخلفاء»، ص 13.

4) صبحي الصالح، ص 68

5) «المصاحف» لابن أبي داود، ص8.

6) «معلمة القرآن والحديث في المغرب الأقصى»، للسيد عبد العزيز بنعبد الله، ص 4.

7) «أقرب المسالك إلى موطأ مالك»، للسيد التهامي گنون، ص 198.

8) محمد العربي الخطابي، دعوة الحق، العدد السادس، يوليوز 1977.

9) مالك بن نبى «إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي»، ص 33.

10) «الظاهرة القرآنية»، ص 29 – «في الشعر الجاهلي»، ص 16.

11) دعوة الحق، العدد الثامن، شتنبر 1970 – «الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي»، ص 225.

12) دعوة الحق، العدد الثامن، شتنبر 1970 – كتاب (جيب) «حضارة الإسلام».

13) دعوة الحق، العدد الرابع، أبريل سنة 1970

14) «اتمام الوفاء»، ص 28، اليمامة صقع معروف شرقى الحجاز.

15) صبحي الصالح «علوم القرآن»، ص 74، «مختصر سيرة الرسول ﷺ» لمحمد بن عبد الوهاب، ص 81.

16) دعوة الحق، العدد الرابع، ابريل 1970. «مختصر سيرة الرسول ﷺ» لمحمد بن عبد الوهاب، ص 181.
«إنتاج المستشرقين»، ص 32 – 33.

17) حاول عدد من المستشرقين ترتيب آيات القرآن ترتيبا آخر يختلف عن الترتيب الإسلامي المعتمد على التوقيف غير أن محاولاتهم باءت بالفشل.

18) صبحي الصالح، «علوم القرآن»، ص 80.

19) «الفهرست» لابن النديم، ص 45.

20) «تاريخ القرآن»، لشاهين، ص 159.

21) «كتاب المصاحف»، ص : 50-88.

22) «الإتقان»، للسيوطي، ج1، ص 59.

23) الكرماني، ص 144.

24) «تاريخ القرآن» لشاهين، ص 128.

25) «كتاب المصاحف» ج3، ص 83.

26) ابن الشلبي، «الطبقات الكبرى» ج 3، ص 88.

27) «تاريخ القرآن»، لشاهين، ص 165.

28) «تاريخ القرآن»، لشاهين، ص 209.

29) انظر : البخاري ج 6، ص 186 (بلاشير «المدخل إلى القرآن»، ص 56 - 60.

30) النشر، ص 132.

31) «تاريخ القرآن»، لشاهين، ص 175.

32) أبو حيان، المحيط، ج 1، ص : 23.

33) " " " ج 2، ص 12.

34) " " " ج 2، ص 235.

35) " " " ج 2، ص 363.

36) " " " ج 2، ص 363.

37) " " " ج 2، ص 412.

38) " " " ج 3، ص 412.

39) «المبرد الكامل»، ج 30، حوادث سنة 130.

40) «نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض»، ج 1، ص 303.

41) «تاريخ القرآن»، لشاهين، ص 211.

نظم مغربية قديمة:
نظام أفراگ

محمد بنشريفة

النُّظُم جمع نظام. والنظام في اللغة ملاك الأمر والسيرة والهدى والعادة. تقول : ليس لهذا الأمر من نظام إذا لم تستقم طريقته، ويقال مازال على نظام واحد أي عادة، وليس لأمرهم نظام أي ليس له هدي ولا استقامة.

وكلمة النظام بهذه المعاني من المجاز وهي قريبة من المفهوم العصري لكلمة النظام المقابلة لكلمة Institution، فالنظم بهذا المفهوم تطلق على النظم السياسية والإدارية والقضائية وغيرها، وثمة كلمة قريبة من هذا المفهوم كانت تستعمل قديماً وهي كلمة : رسوم، جمع رسم، كقول أحد المؤرخين عن بعض الملوك : «وهو أول من أقام أبهة المملكة ورتب رسومها». ولأبي الحسين هلال بن المحسن الصابي المتوفى سنة 484 تأليف سماه «رسوم دار الخلافة» ذكر فيه التقاليد والعوائد التي جرى بها العمل لدى خلفاء بني العباس وفي زمنهم شاع استعمال لفظ فهلوي فارسي هو آئين ومعناه رسوم، وقد أحصى الأستاذ

ميخائيل عواد محقق الكتاب المذكور عدداً كبيراً مما أُلِّف قديما وحديثاً في هذا الموضوع، ومعظمها يتعلق بالرسوم والنظم في المشرق ولاسيما ما ألفه المحدثون في النظم الإسلامية، فنصيب النظم المغربية فيها قليل بل أقل من القليل مع أن المادة فيها موجودة سواء في ثنايا المطبوعات أم في بطون المخطوطات.

وقد كنت تكلمت على هذا الموضوع بشيء من التفصيل وسردت عدداً من المصادر المطبوعة والمخطوطة وذلك في الحديث الذي خصصته لكلمة ظهير المنشور بمجلة الأكاديمية العدد 14 وقبل ذلك في حديث خميس عنوانه «التراث السياسي في الغرب الإسلامي» ألقي بتاريخ 3 يونيو 2004.

وإذ أعود من جديد إلى هذا الموضوع فإني أذكّر بما سبق لي أن قلته وهو أن معظم نظم الدولة المغربية ورسومها ترجع إلى عهد الموحّدين وفي مقدّمتها النظم المخزنية المنسوبة إلى كلمة مخزن التي استعملت بمفهومها المعروف لأول مرة في بداية الموحدين كما سأبيّنه في حديث خميس آخر إن شاء الله.

أما اليوم فسأتحدث عن نظام من هذه النظم المخزنية أحدث في عهد يعقوب المنصور الموحدي واستمر العمل به إلى عهد قريب وهو نظام أفراگ. وأفراگ مصطلح مغربي أطلق على فسطاط كبير يعد لنـــزول السلطان وأهله خلال حَرْكَته وتنصب حوله خيام للوزراء والكتاب وقواد الجيش. والكلمة أمازيغية معناها سياج كما في «المعجم العربي الأمازيغي» لزميلنا الأستاذ محمد شفيق. وذهب زميلنا المرحوم الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور إلى أن الكلمة عربية مبربرة وأصلها إفراق أي ما يفرق ويحال بين شخص وغيره. وقد كتب الكلمة الكاتب ابن عميرة بالقاف «أفراق» ليصح له الجناس فقال «وأطللنا على أفراق، فراق» ولكنه لا يكتب في المصادر المغربية إلا بالگاف وله ترتيب خاص لعله

يختلف بعض الشيء من عهد إلى عهد، وأول ظهور له في عهد الموحدين. فقد ذكر المؤرخ ابن عذاري أن الخليفة يعقوب المنصور هو الذي ابتكر نظام أفراگ وذلك عند حركته من مدينة مراكش إلى مدينة قفصة سنة اثنين وثمانين وخمسمائة، قال ابن عذارى : «وفي هذه الحركة اخترع أفراگ المعدّ لنزوله في غاية الحسن والجمال». وقد قرأت فعل اخترع بصيغة البناء للمعلوم لأن الأفعال في النص قبله وبعده كلها منسوبة إلى المنصور ويمكن أن يكون هو صاحب الفكرة، وفي عهده كانت اختراعات مدنية وعسكرية مثل المقصورة والدبابات الخشبية وغيرها. ولم يتحدث هذا المؤرخ عن هذا الاختراع وترتيبه ولكننا نجد شيئاً من ذلك في تدوين لحركة الخليفة الرشيد الموحدي من سلا إلى مراكش، وسنتحدث عن ذلك. وقبل اختراع أفراگ كان الخليفتان قبله عندما يخرجان في حركة ينزلان في دور تبنى في مراحل الطريق، ففي حركة عبد المومن سنة سبعة وخمسين وخمسمائة وحركته سنة ثمان وخمسين وخمسمائة من مراكش إلى الرباط كان على عادته من فخامة هيئته وضخامة جيوشه ينزل في منازله المبنية في الطريق، وكذلك كان الأمر في حركة ولده يوسف الأولى سنة ست وستين وستمائة وحركته الثانية سنة سبع وسبعين وخمسمائة، فقد تنقل بمحلته على رسم والده ونزل في الدور التي نزل بها خلال مراحله من مراكش إلى الرباط. وقد سمّاها ابن صاحب الصلاة، وهي : مراكش ووادي تانسيفت ودشر الحطابة وتونيت وتوقطين وأم الربيع والجيسل ووادي ستات والرباط الذي كان يسمى وقتئذ بالمهدية. وقد سلك يعقوب المنصور في حركاته المتعددة وولده الناصر نفس المراحل، وقد كانت هذه الحركات التي تخرج بنية الجهاد في الأندلس تتوقف بالرباط لاستكمال الإعداد ثم تواصل السير إلى القصر الصغير ومن ثمّ إلى الأندلس. وما أحرى هذه الطريق أن تسمى طريق الجهاد على غرار طريق

الحج وطريق الحرير. وما تزال أسماء بعض مراحلها معروفة مثل الجسيل التي تسمى اليوم چيسر في أرض الشاوية الذي نزل به الشيخ الأكبر ابن عربي ورأى فيه رؤيا مذكورة في «الفتوحات»، وكأني سمعت أن بعض محبي الشيخ الأكبر يزورون هذا الموقع، ولعلي أذكر هنا أن الإسبان عملوا شيئاً سموه «El Legado Andalusi» أي التراث الأندلسي، يقوم على إحياء المسالك والطرق التاريخية واستغلال ذلك للتنمية السياحية والثقافية.

وأعود بعد هذه الجملة الاعتراضية إلى موضوع الحَرْكَة وترتيبها في عهد الموحدين وفي هذا يقول ابن عذاري إن الخليفة يوسف بن عبد المومن خرج سنة ست وستين من مراكش «على باب دكالة في أحسن هيئة وتعبئة وقد قدّم أمامه مصحف عثمان رضي الله عنه على جمل عليه قبة حمراء لتصونه وهو منظم بالجوهر والياقوت الأحمر والأصفر».

ونجد مثل هذا مفصلا لدى المؤرخ ابن عبد الملك المراكشي، فقد ذكر أن «الموحدين كانوا في حركاتهم يجعلون أمام الخليفة بمقربة منه راية بيضاء كبيرة عالية تبين موقعه من العسكر ليهتدي بها من يريد قصده، ويلي هذه الراية المصحف العثماني موضوعاً في قبة من الحرير ومحمولاً على أضخم جمل، ويلي جمل المصحف كما كانوا يسمونه بغل من أفره البغال يحمل ربعة مربعة تحتوي على كتب الحديث الصحاح»، وإلى هذا أشار الكاتب ابن عميرة المخزومي الذي كان في ركاب الخليفة الرشيد الموحدي ووصف حركته من سلا إلى الرباط سنة 637، ومنها في وصف المصحف الكريم : «وبرز الإمام بين يديه الإمام، وأمامه النور الذي يضيء به الوراء والأمام، حبل الله الذي به اعتصم المعتصمون، وحجته التي بها انقطع القوم الخصمون، وذخيرة الخلائف وبقية العهد السالف» إلى آخر ما قال.

وقد وصف كذلك أفراگ محلة الخليفة الرشيد الموحدي وقبة الخليفة الحمراء وأخبية الجند البيضاء فقال : «وانتهينا إلى المحلة وهي روض يثمر خيلا وأعنّة، وبحر يزخر قنا وأسنة وذوائب الأعلام تخفق، وألسنة عذباتها بالنصر تنطق، والأحوال قد استقامت، والأخبية على القاعدين فيها قد قامت، وهي مبيضّة كسقيط الثلج، مصطفّة كبيوت الشطرنج، وأطللنا على أفراق فراق، وأعار ذلك الجو الإشراق، وقيل هو أم لتلك البنيات، مدينة لم تشدها بل لم تشِنْها أيدي البناة، قصرٌ ما أبصرته بُصرى، وإيوان كم تمنى كسره كسرى، وصنعة أعيا أمرها المهندس، وأخفى صباحها الجندس، سور باطنه وظاهره رحمة، يكتنفه فضل من الله ورحمة». ثم عدد ابن عميرة المراحل التي قطعتها المحلة من سلا الرباط إلى مراكش مشيراً إلى المدن والقرى التي تمر بها أو تنـــزل فيها وقد حذف ناسخ الرحلة أسماء هذه الأماكن مكنّياً عنها بفلانة، وقد تقدّم ذكر أسماء هذه المراحل عند ابن صاحب الصلاة وهي موجودة عند الإدريسي أيضاً ومعدودة لدى عبد الواحد المراكشي كذلك.

ولقد قلت في بداية الحديث إن النظم التي رتبها الموحدون عمل بها من جاء بعدهم، ولهذا نجد نظام أفراق ونظام المحلة عند ملوك بني مرين الذين ساروا على نهج الموحدين في الإحساس بمسؤولية الدفاع عن الأندلس ومحاولة الحفاظ على وحدة المغرب. فكانت محلات السلطان يعقوب بن عبد الحق وولده يوسف تسير مراراً إلى الأندلس، وخرجت بعدها محلات أبي الحسن المريني وولده أبي عنان إلى المغربين الأدنى والأوسط.

فحركات الأولين وجوازاتهم إلى الأندلس معروفة كما أن حركة أبي الحسن المريني إلى تونس مشهورة، ولهذا أقتصر على سبيل المثال على حركة أبي عنان من فاس إلى قسنطينة وذلك لمتابعة الحديث عن أفراگ. فنجد أن أفراگ المريني

لا يختلف عن أفراگ الموحدي وقد وصفه كاتب من كتاب أبي عنان هو إبراهيم ابن الحاج النميري الذي كلفه أبوعنان بتدوين رحلته، وقد سماها كاتبها المذكور: «فيض العباب، في الرحلة إلى قسنطينة والزاب» وفيها باب خاص بأفراگ عنوانه: ذكر أفراق السعيد، وأوصافه المعروفة عند القريب والبعيد. وحين نقرا هذا الباب الذي يشتمل على خمس عشرة صفحة في أوصاف أفراگ، نجد أن الأمر يتعلق بمدينة كاملة فيها جميع المقومات، لكنها غير دائمة فهي تُحمل وتُنقل وتنشر وتبني وقت الحاجة وتجمع وتطوى وتحفظ عند انتهاء الحاجة. ويدخل في إعدادها جملة من الصنائع ويحتاج في تركيبها ونصب أخبيتها إلى عدد من العارفين الأقوياء.

وليس من الممكن الإتيان هنا بالأوصاف التي ذكرها نظراً لطولها، وإذا قال إنها معروفة عند القريب والبعيد فإن هذا القول يصدق على وقته، ولهذا أقتبس بعض الفقرات من تلك الأوصاف المسجَّعة مثل التي رأينا عند ابن عميرة، قال في البداية : «وأفراق السعيد كالبلد الواسع الأقطار، القائم الأسوار، البديع الاختطاط، الشريف الاستنباط، المحكم الارتباط، وهو في وضعه مستدير المساحة، بدري السّاحة، قد صنع من شقاق الكتّاب الموضونة وفضلاته الفاضلة المصونة.» ويصف بعد هذا عمل الخياطين والنجّارين والحدادين والدهانين والمنجّدين والذين يقيمون الأعمدة «فتقف متناسقة الصفوف وتنتشر الرواقات على أعطافها حتى تحيط بالبقعة المتخيرة لنـــزول الملك ويقام سور عظيم له شرفات يعارض مهاب الريح ويزاحم الجو بمناكبه وله بابان أحدهما جوفي أي شمالي يسمى بباب الصرف والباب الثاني بقَبليِّهِ أي في جنوبه أمام برج مربع الشكل عجيب الصنع وهو يوالي القبة العظمى ويتصل بها بيت عال كاد يبلغ الفرقدين وقبة ذات حسن فائق، وجمال رائق، وهما لأقربائه وخواص خدامه».

وفي أفراق – كما يقول – من الأخبية والبيوت ما يشابه الكواكب في جمالها وازدحامها. وأمام باب أفراق القبلي قبة الجلوس وبمقربة منها الجامع وبه استقرار الحزابين والمؤذنين، والمرتبين لقراءة القرآن.

كانت حركة أبي عنان هذه إلى قسنطينة ووصفها كاتبه ابن الحاج النميري سنة ثمان وخمسين وسبعمائة، وقد جاء بعد أبي عنان أخوه أبو سالم فقام بحركة مشابهة إلى قسنطينة ودخلها عام واحد وسبعين وسبعمائة، ومدحه ابن الخطيب بقصيدة طويلة وصف في قسم منها المحلة وأفراگ فقال :

ولله عينا من رآها محلة ... هي الحشر لا تحصى بعدّ وحسبان

عجائب أقطار ومألفُ شارد ... وأفلاذ آفاق وموعد ركبان

إذا ما سرحت اللحظ في عرصاتها ... تبلّدَ منك الذهن في العالم الثاني

مضارب في البطحاء بيضٌ قبابها ... كما قُلِبت للعين أزهار سوسان

وما إن رأى الراءون في الدهر مثلها ... قرارة عزٍّ في مدينة كتان

تفوت التفات الطرف حال اقتفالها ... كأنك قد سخّرت جن سليمان

وقد ورث الوطاسيون عن أبناء عمومتهم بني مرين نظام أفراق المحلة، ونجد وصفه بتفصيل عند الحسن الوزان في كتابه «وصف إفريقيا»، فإذا وصلنا إلى عصر السعديين فسنجد أحد مؤرخي المنصور الذهبي يقول : «كان له إذا سافر قصر من عود مسمّر بمسامير وحلق ومخاطيف وصفائح مفضضة على هيئة عظيمة وقد أحدق بذلك كله سُرادق كالسور نسيج كتان، كأنه حديقة بستان أو زخرفة بنيان. وفي داخله القباب الملونة من حمراء وسوداء وخضراء وبيضاء كأنها أزاهير الرياض قد نقش ذلك أحسن النقش وملئ بأبهى الفرش، وللسرادق

الذي هو كالسور أبواب كأنها أبواب القصور. يدخل منها إلى دهاليز وتعاريج ثم ينتهي منها إلى القصر الذي فيه القباب، والقصر كأنه مدينة تنتقل بانتقاله. وهذا السرادق يسمى بالسياج».

ويذكر المؤرخون أنه كان يخرج بمحلته للنزهة في وادي نفيس أو أغمات.

أما في عهد الدولة العلوية الشريفة فقد عرف نظام أفراگ تطوراً واضحاً وتوسعاً كبيراً وأصبح له شبه مؤسسة تهتم بكل ما يتعلق به من تنظيمات مختلفة وما يحتاج إليه من لوازم مادية وبشرية وحيوانية وغير ذلك مما هو مبسوط في لائحة محفوظة بالخزانة الزيدانية لصاحبها النقيب بن زيدان مؤرخ الدولة العلوية الذي بسط الكلام على أفراگ في العهد العلوي في ثمانين صفحة من كتابه «العز والصولة» وذلك لكثرة تنقلات الملوك في هذا العهد.

وممن كان له منهم أفراگ السلطان سيدي محمد بن عبد الله، ففي كتاب «الاستقصا» إنه خرج من مراكش في فصل الربيع فضرب قبابه بظاهرها ثم ضرب عليها السياج المحيط بها المسمى أفراگ، وفي وسط تلك القباب القبة العظمى التي أهداها إليه طاغية الفرنج وكانت مبطنة بالديباج ومحاربها من الوبر الحر المختلف الألوان وسفائفها من الگالون الإبريز وأصنافها من الحرير الصافي. زعموا أن مبلغ ما صير عليها الطاغية نحو خمسة وعشرين ألف دينار ومصداق ذلك أن تفاحتها التي تكون في أعلى العمود، ويسميها العامة الجمور، كانت من الذهب الخالص، وزنها أربعة آلاف مثقالٍ ذهباً.

لقد رأينا من خلال هذا العرض أن نظام أفراگ نظام دعت إليه الحاجة، والحاجة هي أم الاختراع كما يقولون، ومنذ اختراع هذا النظام في عهد الموحدين أصبح توظيفه من أبرز الأحداث في حياة المغاربة، إذ كان النفير إليه يسمع في كل

مدينة وقرية وقبيلة وذلك للاستعداد للجهاد وإعداد ما يستطاع من عدد وعتاد. ولا شك أن هذه الحركات الجهادية كانت لها تكاليفها الكبيرة. وفي الحوليات التاريخية أوامر باستنفار الأندلسيين لعمل الآلات الحربية والاستعداد بما يلزم لمن في تلك الحركات من الحشود من المؤونة وغيرها من الوظائف، وفيها أيضا إشارات إلى توزيع الخليفة للسلاح والخيل على الموحدين وإخراج البركة لجميع العساكر، ولكن أمر التموين والاستعداد كان يختلف بين حرْكة وحرْكة وبين ملك وملك. وتحفل الحوليات التاريخية بالحديث عن الحماسة الدينية التي كانت تطبع حرْكات الموحدين وبني مرين ويغذيها الخطباء والشعراء الذين كانوا يسيرون في تلك الحركات ويحرضون على الجهاد.

ويظهر ذلك بين حركة المنصور التي توافر فيها التموين، فكان النصر في معركة الأرك وبين حركة الناصر التي كانت قلة المؤن فيها من أسباب هزيمة العقاب، كما أن النظام والانتظام من أسباب نجاح الحركة واختلاله من أسباب فشلها وتنتج عنه كوارث مثل ما وقع في حركة الخليفة يوسف بن عبد المومن بعد حصاره لمدينة شنترين.

لقد كانت حركات الموحدين وبني مرين من أجل الدفاع عن الأندلس وبناء المغرب الكبير، فلذلك كانت مطبوعة بحماسة دينية كان يغذيها الخطباء والشعراء ويسير فيها العلماء والقراء الذين كانوا يحرضون على الجهاد والاستشهاد.

أما الحركات التي جاءت بعدهم فكانت إما تفقّديّة للوقوف على أحوال الرعية أو زجرية لتأديب الخارجين عن الطاعة. وهناك حركات الفرجة والنزهة التي عرف بها السلطان أحمد المنصور والسلطان سيدي محمد بن عبد الله، ولكننا لا ننسى طبعاً حركات جهادية مثل حركة وادي المخازن وحركة تحرير

العرائش وحركة تحرير البريجة أي الجديدة.ولعلنا نتساءل في الأخير هل كان لهذا النظام إيجابيات وهل كان له سلبيات ؟

أما الإيجابيات فهي واضحة في تحقيق الأهداف الجهادية والوحدوية والقيام بتفقد أحوال الرعية وتثبيت الاستقرار والأمان إلى جانب ما كان له من آثار اقتصادية واجتماعية وبشرية، فقد كانت الحركة خلال قرون بمثابة بوتقة انصهرت فيها القبائل وامتزجت الأعراق وانبثقت من ذلك الأمة المغربية ذات المقومات المعروفة.

على أن الحركات لم تخل من سلبيات أبرزها ما قد يكون ارتكب فيها من تجاوزات في الكُلَف المخزنية القهرية.

وأخيراً فإن موضوع أفراق والحركة موضوع محوري يحتاج إلى دراسة واسعة. ولعلي أقترح أن يقام مجسم لأفراق maquette يوضع في المتحف الوطني وقد سبق لي في هذا الحديث اقتراح آخر يتعلق بإبراز طريق الجهاد.

مصطلح الملحون
بين حقيقة تسميته وتطورات فنيته

عبّاس الجراري

هذا الموضوع يتصل بفن الملحون، ولا يخفى عليكم مدى العناية التي أولتها وتوليها أكاديمية المملكة المغربية لهذا الفن. فهي قد أصدرت من قبل «معلمة الملحون» لزميلنا المرحوم الأستاذ محمد الفاسي، وفي السنوات الأخيرة أخذت تصدر «موسوعة الملحون» القائمة على إصدار دواوينه، التي أصدرت منها حتى الآن ثمانية دواوين والديوان التاسع هو ديوان السلطان مولاي عبد الحفيظ العلوي، فللأكاديمية إذن عناية بالملحون كما تعرفون.

وفن الملحون من الفنون والأنماط التعبيرية الذي يثير كثيراً من القضايا والإشكالات، فهناك عدة استفسارات تثير النقاش بالنسبة للملحون، منها مثلا: لغة الملحون، كيف هي ؟ ولماذا جاءت على هذا النمط ؟ هل الملحون له أشكال فنية وقواعد على غرار الشعر العربي ؟ لماذا تناول هذا الموضوع ولم

يتناول مواضيع أخرى ؟ ...الخ. إذن هناك كثير من القضايا التي تثار حول هذا الفن. ومن أهمها قضية التسمية، لماذا سمي «الملحون» ؟

أختصر القول فأقول : هناك ثلاثة آراء حول تسميته بالملحون :

الرأي الأول هو الذي كان يقول به المرحوم الأستاذ محمد الفاسي، فعنده: أن الملحون من «اللحن» بمفهومه : الإيقاع الموسيقي الغنائي. لماذا ؟ لأن هذا الفن يُلَحَّن ويُتغنّى به.

الرأي الثاني، وهو رأي متأخر، قال به أحد كبار أشياخ الملحون، هو الشيخ أحمد سُهُوم، صاحب الأحاديث الإذاعية وصاحب القصائد الكثيرة في فن الملحون، الذي يقول : إن اللحن هنا ليس بمعنى اللحن كالغناء والموسيقى ولكن بمعنى البلاغة. واستدل على ذلك بالحديث النبوي الشريف الذي يقول بالنسبة للمتخاصمين : «إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض»، يعني بعض الخصوم يكون أقدر على تبليغ حجّته بكلامه البليغ الجميل.

لكن الرأي الثالث، وهو الذي دافعت عنه منذ أزيد من أربعة عقود، هو أن اللحن هنا جاء من معنى اللحن الذي هو ضد الإعراب —كلام غير مُعرب— المعروف باللحن في العربية، ذلك أن «كل ما لا يخضع للإعراب فهو لحن»، لهذا أرى أن اللحن هنا، ليس بمعنى الغناء ولا بمعنى البلاغة، ولكن بمعنى اللحن، أي مخالفة الإعراب أو عكسه.

الملحون، كما لا يخفى، هو فن بدأ ظهوره في القرن التاسع الهجري، أي قبل خمسة قرون تقريباً، وحين بدأ هذا الفن بدأ بسيطاً، خالياً من الوزن

والقافية ومن الألوان البلاغية وكل ما يعتبر تعبيراً شعرياً. ولنا نموذج لهذا الفن هو مقطوعة قصيرة قالها أحد الشعراء في القرن التاسع الهجري اسمه مولاي الشَّاذْ، هذا الشاعر له مقطوعة تحاول أن تكون منظومة وموزونة ولكنها مهلهلة يقول في بيتها :

«لا تْقُولوُ شِي ‹يا حَسْرة على زْمَانْ›
الخير والشر فْكُل زمَانْ كَايْنينْ»

هذه عبارة عن كلام لا شاعرية فيه ولا أي جانب فني.

ثم بعد ذلك، وفي نفس المرحلة سوف يظهر شاعر يحاول أن ينظم، أي أن يأتي بشعر. فقال قصيدة أو مقطوعة أبياتها جاءت على هذا النحو :

بِسْمِ الله بْدِيتْ نْظامي
يا اللّي بْغى لَوْزَان
لَوْزانْ خْيَر لِي أنايا
مِنْ قُول كَان حَتّى كانْ

يعني كأنه ينتقد من كان سابقاً عليه ويصف أنَّ «كَانْ حتَّى كَانْ» مجرد كلام وهو يفضّل أن يقول نظماً.

إذن هذا البيت فيه نظم وفيه وزنٌ وهذه بداية أولى. وسوف يطوعها الشعراء لكي تصبح المقطوعة قصيدة قائمة على البيت كما هو الحال في الشعر العربي. بحيث البيت مكون من صدر ومن عَجُز. ورجال الملحون يسمون الصدر والعَجُز : الفراش والغطا.

وبدأت موضوعات قصيدة الملحون كلها إما وعظ، أو مدح النبي ﷺ، أو كل ما له صلة بالدين.

وكان الملحون في تلك الفترة - مع هؤلاء الشعراء الأوائل - كان لا ينشد كما هو اليوم في الحفلات وفي المناسبات، كان يسرد ويقرأ في المساجد وفي الزوايا، كأنهم يقرأون أذكاراً فقط، هذا مما ينفي أن يكون مصطلح الملحون أصله من اللحن أي الغناء. فقد كان أبعد ما يكون عن الغناء.

واستمر الشعراء في فترة القرن التاسع وبداية القرن العاشر الهجري دائماً على هذا المنوال، لا في المضامين، ولا في الشكل. وجاء بعض التلاميذ ولا سيما تلاميذ الشاعر عبد الله بن حساين الذي حاول أن يضع البيت على نمط القصيدة العربية وبدأ يتفنن في شكل البيت، فبدلا من تكون البيت من «فراش وغطا» أي من صدر وعَجُز، بدأوا يضعون البيت مكوناً من ثلاثة أشطر، ثم تطورت المسألة إلى أن أصبح هناك أربعة أشطر، إلى أن وصلوا إلى خمسة أشطر. وسأعطي مثالا لتقريب هذه الفكرة. أحد الشعراء وهو محمد بن عبد الله بن حساين في القرن العاشر، سوف يقول قصيدة مكونة من خمسة أشطر، وهذه قصيدة متأخرة نسبياً اسمها «قصيدة فاطمة» :

« قالت يما تقول طامو (أي أن أمها تناديها طامو)

قلت وأبيك يا الطّام (أي ماذا يناديك أبوك ؟)

يا قْدْ علامْ في اللّطام

قالت : ترى يقول طامو

تاراتْ يقول فاطمة

فهنا البيت مكون من خمسة أشطر.

إذن، بدأ الملحون على هذا المنوال، بمعنى لا يُتغنّى به، ثم بدأ يتطور في شكله. هذه هي الحجة الأولى.

الحجة الثانية التي تدل على أنه لم يكن يُتغنى به : نحن نعرف أن من الفنون التراثية الشائعة لدينا «طرب الآلة» ولدينا «الملحون».

الآلة يدل عليها اسمها. أي أنها تعتمد على الآلات ولهذا سميت الآلة. أما الملحون فقد كان يطلق عليه «الكْلاَم». إذن هذان فنّان أحدهما يعتمد على الآلة الموسيقية، ثم هناك «الكْلاَم». إذن لم يكن هناك تلحين ولم يكن هناك غناء إنما كان كلاماً يسرد ويُتلى في المساجد وفي الزوايا.

متى ستبدأ العناية بهذا الفن ملحّناً ومغنّى به ؟

حين ستتحول الموضوعات من المجال الديني الذي كان في المساجد والزوايا ويخرج إلى المجتمع، وسوف يخرج إلى المجتمع بموضوعات جديدة حين بدأ الشاعر ينظم في الطبيعة، فحتى القصيدة في الطبيعة كانت مقبولة لأنه يصف الكون والأشجار والنباتات والزهور والورود ...الخ، على حدّ ما نجد عند شاعر هو كذلك من تلاميذ ابن احساين اسمه حَمّاد الحَمْرِي.

لكن الذي أثار رجال الملحون هو القصيدة الغزلية، قال أحد تلاميذ ابن احساين، واسمه محمد بوعْمرو، قصيدة يتغزل فيها بامرأة اسمها زهرة، يخاطبها بهذا القول :

«زوريني قَبْل اللاّ نْقْبار» أي (زوريني قبل أن أموت).

«يا أهل الدارا زهرة ».

فثارت ثائرة شيوخ الملحون وقالوا إن هذا يلطخ فناً دينياً فيه أذكار وتصليات وكل ما يتعبد به في المساجد. كيف يتجرأ أحدهم ويستعمل هذا الفن في الغزل؟ فوصفوه بالزندقة. إذ قال أحد الشعراء يهاجمه وينتقده واسمه لَمْراني: «زنْدِيقْ بَنْ الزنديق اللّي ردنا فسَّاق».

أي هذا زنديق الذي أفسد هذا الميدان وأفسد هذا الفن بكونه أدخل الحديث عن المرأة والغزل فيه.

«يستاهل الرجيـــم بالحجر حتـــى يمـــوت بالتحقيـــق
ولا يموت يتصلّـَـب عــــام وبعـــد دَلْتــو يـــحـــرق
ونشتّتو ارمـــادو ونقـــول هكـــذا ابْغـــى لَعْشيـــم»

أتيت بهذه النقلة، لأنه بسببها وقع الانتقال إلى موضوعات جديدة في طليعتها الغزل، إذ ذاك بدأ الملحون يدخل إلى المجتمع الواسع ويروج في المناسبات ودخلته الآلات وأصبح يؤدى منغما ملحناً يُتغنّى به.

هنا تضاف قضية أخرى إلى الحجج وهي أنه – ولو من باب الأسطورة – يقال بأن أول آلة أدخلت للملحون هي التعريجة (لْگوَالْ) أو الطبلة الصغيرة المعروفة. وتقال في ذلك أسطورة تتعلق بشاعر كبير نشرت الأكاديمية ديوانه وهو الشيخ الجيلالي امتيرد. هذا كان يذهب في مراكش إلى أحد البساتين ويجلس ليتأمل الكون والطبيعة ويستريح، وكان في هذا البستان صهريج فيه مياه راكدة، وذات يوم وهو جالس يتأمل، إذ بضفدعة خرجت وخاطبته هذه الضفدعة قائلة : « يا شيخ أريدك أن تحضر حفل زفافي في اليوم الفلاني» وبالفعل ذهب، وحين ذهب ليغني في زفافها أعطته هذه الآلة التي كانت عند الجن كما كان يقال !

الذي يهم في هذه الأسطورة الخرافية، هو هذه الآلة البسيطة الأولية (التعريجة) التي اعتمدها الملحون في الغناء قبل أن تدخله بقية الآلات. وهنا دليل آخر لإثبات أن الملحون لم يكن يتغنى به من قبل. فقد بدأ يتغنى به في القرن الحادي عشر – الثاني عشر الهجري.

دليل آخر وهو القصائد حين تؤدى الآن فهي لا تؤدى حسب الإيقاعات الشعبية المتداولة في المجتمع، تلك التي كانت معروفة من قبل سواء الإيقاعات التي كانت في البادية المغربية أو التي كانت في البيئة الأمازيغية، وإنما الإيقاعات التي اعتمدها ويعتمدها أشياخ الملحون الآن، هي الإيقاعات المرتبطة بالآلة، أي الموسيقى الأندلسية.

والموسيقى الأندلسية كلها بدأت تروج في المغرب في أواخر العصر السعدي وبداية العصر العلوي. أي لما تمت الهجرات وتم إخراج المسلمين من الأندلس. فهذه الأدلة كلها تساعدنا على أن نقول إن مصطلح الملحون لا علاقة له بالأداء الغنائي والموسيقى ولكنه له علاقة بطبيعة اللغة.

وهذه النقلة من المجتمع الديني أو الزاوية إلى المجتمع الخارجي وإلى الحفلات – سواء كانت حفلات الرجال أو حفلات النساء–، ساعدت على تطوير المضامين لأنها أخرجت هذا الفن من الإطار الضيق الذي كان محصوراً في المواعظ وفي التصليات وما إلى ذلك، فتحت الباب لكي يطور الشعراء الأشياخ فنهم. ولهذا فتح الباب واسعاً للغزل.

وهذا ربما باب من أهم أبواب فن الملحون. فشعراء الملحون لم يتركوا اسم امرأة دون أن يقولوا فيها قصيدة، أو قصائد. بالإضافة إلى مجالات أخرى

كالمحاورات والهجاء وما إلى ذلك، فكون الملحون خرج من دائرته الضيقة إلى دائرة أوسع، وبدأ يتوسل بالإيقاعات الموسيقية وبالآلات، جعله يطور بمضامينه وفنيته. فبدأ الشعراء والأشياخ لا يقتصرون على معان بسيطة ولكن بدأوا يُحلقون في أجواء خيالية وفي تشبيهات بالنسبة للمرأة، وأدخلوا بذلك عناصر فنية اقتبسوها من القصيدة العربية. بدأ هناك تجنيس، (من الجناس). فالقصيدة تعتمد على التجنيس مما يساعد على تكوين الإيقاع. هذا الإيقاع الذي أصبح يتغنّى به، فالتجنيس أصبح يساعد على التلوين. وأدخلوا ما يسمى في القصيدة العربية بـــ «لزوم ما ليس يلزم» وسموه التلزيم أو التضمين. فالشاعر يقول القصيدة على أكثر من حرف، والحرف هو القافية.

فهناك شعراء يلتزمون ثلاثة أحرف في القافية مثل الشاعر الحاج أحمد الغرابلي، له قصيدة تشمل قافيتها ثلاثة أحرف : الميم والكاف واللام. وهي قصيدة «مالكة» يقول في هذه القصيدة :

«أرَايَةْ الـْملاكَة يا مولاتي المالْكَة (الميم واللام والكاف)
لِكْ الْعبدْ وكُلّ مَا امْلَك (الميم واللام والكاف)
نَصْرُوا مَلِيكة حْماية الـــمَلِكْ (الميم واللام والكاف)»

هذا النوع أصبح شائعاً بسبب دخول الملحون مجال الغناء ومجال التطريب فأصبح الشعراء يتفننون. ليس هذا فحسب بل بدأوا لا يكتفون فقط بتقسيم البيت وإدخال كل هذه الأنماط الفنية من تجنيس ومن تلزيم ...الخ، ولكن فكروا في شيء أخر، مثلا حين يؤدي شيخ قصيدةً من القصائد يبدأ بالتمويلة أو الترتيحة وكقول «أمالي مالي» أو «يا مولاتي للّا»، وهي كلمات يزيدها من عنده. هذه العبارات كانوا يزيدونها لملء الفراغ في التلحين. ربما

كلمات القصيدة لا تسعف المغني أو الشاعر فيضيف بعض العبارات مثل هذه. وهذا فتح الباب لأشياء فنية، فمثلا لابدّ أنكم لاحظتم أن الشاعر يبدأ في إنشاد قصيدة مّا، بمقطوعة سريعة، ثم يتوقف وتبدأ القصيدة بشيء من التأني.

تلك المقطوعة الأولى تسمى بالسرّابة - تلك السرّابة تؤدى على ميزان من الموازين الموسيقية المعروفة في الآلة - لكن المنشد الذي ينشد القصيدة يستعين بها لإطراب مسامع الناس ويهيّئهم قبل أن يدخل إلى القصيدة.

الخلاصة عندي أن فن الملحون، وأكاد أقول إن تسمية «الملحون» جاءت متأخرة بعض الشيء عن التسميات الأولى. لأن في الأول كان يسمى «الكْلاَم»، كان يسمى «السجية»، ويسمى علم الموهوب، يعني أسماء تشير إلى أن هذا شعر نابع من أعماق الشاعر دالٌّ على سجيّته وعلى إبداعه. وقد تلاحظون أيضا من الناحية اللغوية أن لغة الملحون ليست عامية صرفة، هي بين العامية التي يتحدث بها الناس ويتواصلون بها في المجتمع وبين اللغة المدرسية المعربة. والشاعر يحاول أن يقتبس بعض العبارات وبعض الألفاظ لكي يرقى بلغة الملحون. وهذا الشأن كان منذ البداية إلى حد الآن. فالشاعر مهما كان عامياً، حين يريد أن ينظم قصيدة فهو يذهب إلى حد أن يتكلف بعض العبارات، ولاسيما بعض العبارات التي أصبحت متداولة لديهم من العربية.

هذا فقط ملخص بسيط لأن موضوع الملحون يتطلب وقتاً طويلاً للإلمام بكل جوانبه، ولكن قد يكون هذا الجانب الذي أثرته فاتحة لإثارة قضايا أخرى.

الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون

دراسة تحليلية لنصوص من مقدمة ابن خلدون

محمد فاروق النبهان

لا أعتقد أن مفكرا إسلامياً لقيتْ آراؤه من العناية والاهتمام ما لقيه ابن خلدون، والحديث عنه ليس من الأحاديث التي توصف بالتكرار الممل، فهو شخصية غنية بآفاقها وشموليتها، وهو مفكر مجدد مبدع، أعطى فأغنى وكتب فاستوفى، وأضاف الجديد من رؤيته لقضايا عصره، وكان له في كل قضية موقف متميز واجتهاد متفرد، قد نقبله حيناً وقد نرفضه حيناً آخر، إلا أننا لا نملك إلا أن نعترف بأهمية الرؤية الخلدونية ذات المقدرة على تحليل الواقع ورصد قوانين النفس البشرية في مواقف كثيرة، في السلطة والمال والمدافعة والمغالبة، وفي سلوكيات الترف والبؤس والظلم، وأثر ذلك في سلوكيات الإنسان.

ابن خلدون لم يخاطب جيلا معاصراً له، وإنما كان يخاطب الموكب الإنساني في رحلته الحتمية من النقص إلى الكمال، ومن البداوة إلى الحضارة، من البؤس إلى الترف من المدافعة إلى المغالبة...

«مقدمة» ابن خلدون مائدة شهية غنية، حافلة بكل أنواع المعارف الإنسانية، وفي كل طبق من أطباقه نجد الجديد والشهي والممتع.

لقد كان مبدعاً في رسم ملامح الحركة الإنسانية، عميقاً في قدرته على تحليل الأحداث، يلتقط المشهد ثم يتأمل في ملامحه، يفسر ويحلل ويستنتج، ويعرض آراءه بشجاعة، ويرسم بذلك ملامح السلوك الذي ينسجم مع أصول العادات وقواعد العمران..

ترجمة ابن خلدون

كتب ابن خلدون ترجمة لحياته في الجزء السابع من كتابه «العبر» المعروف بتاريخ ابن خلدون، وسماه «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» من الصفحة 795 إلى الصفحة 1224 من المجلد السابع من تاريخه طبعة دار الكتاب اللبناني عام 1959، وقام بتحقيق هذا الجزء الباحث المغربي محمد ابن تاويت الطنجي...

ولد ابن خلدون في غرة شهر رمضان سنة 732 هـ الموافق لـ 27 مايو 1332 م بتونس، واسمه عبد الرحمن أبوزيد وليّ الدين بن خلدون، ويرجع نسبه كما جاء في كتاب «التعريف» إلى وائل بن حجر من حضرموت ومن غرب اليمن، وقد رحل أجداده إلى اشبيلية ثم انتقلوا إلى تونس في أواسط المائة السابعة، قال ابن حيان : «بيت بني خلدون في اشبيلية غاية في النباهة، ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية، وحاول ابن خلدون في كتابه «التعريف» أن يسجل أحداث عصره ويعللها، ويبرز دوافعها، ويرصد نتائجها بموضوعية ونزاهة...»

قال المؤرخ توينبي في كتابه «دراسة التاريخ» «إن ابن خلدون قد تصور وصاغ فلسفة هي بلا شك أعظم نتاج أبدعه أي ذهن في أي عصر».

التعريف بكتاب «العبر»

يعتبر كتاب «العبر» من أهم كتب التاريخ، واسمه «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» ويقسم ابن خلدون كتابه «العبر» إلى ثلاثة كتب ومقدمة، تحدث في المقدمة عن فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلمام بمغالط المؤرخين، وأكّد أن فنّ التاريخ عزيز المذهب جمّ الفوائد شريف الغاية لأنه يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، وقال : «إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأصول في الاجتماع الإنساني فربما لا يؤمن في ذلك من العثور ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق».

الكتاب الأول : يطلق على «المقدمة» المعروفة، وتشمل هذه المقدمة فصولا ستة :

- الأول : العمران البشري وأصنافه
- الثاني : العمران البدوي والأمم الوحشية
- الثالث : الدول والخلافة والملك والمراتب السلطانية
- الرابع : العمران الحضري والبلدان والأمصار
- الخامس : الصنائع و المعاش والكسب
- السادس : العلوم واكتسابها

الكتاب الثاني : ويشمل أربعة أجزاء، وتضم أخبار العرب وأجيالهم ودولهم ومن عاصرهم من الأمم...

الكتاب الثالث : ويشمل المجلد السادس والسابع، وقد خصصه لأخبار البربر ومواليهم وأجيالهم ودولهم.

وختم كتابه «العبر» بالتعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ومراحل حياته....

أسباب دراسة ابن خلدون للظواهر الاقتصادية :

لم يُرد ابن خلدون أن يكتب عن الاقتصاد أو يضع نظرية لعلم الاقتصاد، وإنما أراد أن يتحدث عن التاريخ، وأن يضع لهذا العلم قوانينه وقواعده التي تجعله في مأمن من الغلط والزلل لئلا يتطرق الشك إلى الرواية التاريخية.

وكان يريد تسجيل الظواهر المرتبطة بالصنائع والمعاش والكسب والفلاحة والتجارة والصناعة والرواج والكساد، وعلاقة الفلاحة بتكوين الشخصية البدوية المتطلعة إلى الحضارة، والمؤهلة بسبب الفقر والبؤس إلى تكوين عصبيات متلاحمة ومؤهلة للمدافعة والمغالبة. وكان يريد تحقيق الغايات الآتية :

أولاً : وضع معايير واقعية للرواية التاريخية، فالتاريخ في نظره ليس شيئاً خارجاً عن أصول العادة وقواعد العمران، وعندما يبتعد التاريخ عن أصول العادة لا يمكن الاحتجاج به، ولا يمكن الاقتداء به، ويجب التطلع إلى الحقيقة التاريخية كما وقعت، بعيداً عن المبالغات وفقاً لأصول العادات. فالتاريخ في نظر ابن خلدون «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق» (انظر مقدمة ابن خلدون، ص 2).

ثانيا : تأكيد علاقة الكسب بالاجتماع الإنساني.

لا يتحقق العمران إلا بالاجتماع الإنساني، وحاجة الإنسان للآخر لكي يحافظ الجنس البشري على وجوده واستمراره، والكسب هو قيمة العمل، فالإنسان يبيع عمله بقيمة مادية ويشتري عمل غيره عن طريق التبادل النقدي، ولا يتحقق الكسب إلا في ظل العمران، وكلما ارتقى الإنسان من البداوة إلى الحضارة ارتقت وسائل الكسب وتنوعت، فالحضارة تولد ظروفاً للكسب جديدة لأنها توسع من دائرة الضروريات، وكلما تطورت الحضارة أوجدت وسائل جديدة للكسب، وأصبحت مطالب الإنسان واسعة تعبر عن تطلع الحضارة إلى الاستكثار من الأقوات والملابس والتأنق في البيوت والعمران والاهتمام بالصنائع المعبرة عن الترف والدعة والسكون، وهذا كله يشجع الكسب ويوسع دائرة العمل الإنساني...

ثالثاً : ارتباط الظاهرة الاقتصادية بالظاهرة الاجتماعية،

لا يمكن دراسة الظاهرة الاقتصادية بعيداً عن الواقع الاجتماعي، فالظاهرة هي وليدة واقع اجتماعي، وكل سلوك يعبر عن دوافعه ومؤثراته، وأحياناً تكون الجغرافيا مؤثرة «في سلوك البشر»، أثر الخصب والجوع في تطور العمران، و«أثر الهواء في أخلاق البشر»(142) و«أثر الظلم في خراب العمران»(507) ومن عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم» (719).

قال ابن خلدون : «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك» (ص507/1).

وارتباط الظلم بالكسب وثيق، فالكسب يحتاج إلى الحركة والنشاط، وانقباض النفس بسبب الظلم يقعدها عن النشاط ويضعف قدراتها الذهنية والجسدية.

قال ابن خلدون : «وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كبيراً عاما في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال... وإن كان الاعتداء يسيراً كان الاتقباض عن الكسب على نسبته» (ص 507).

الوجوه الطبيعية للكسب :

يرى ابن خلدون أن الرزق مرتبط بالعمران، يقل عندما يضعف العمران، ويكثر عندما يزدهر العمران، لأن العمران يوفر العمل الإنساني، ويكثر الإنفاق ويزداد الدخل، ويظهر الترف، وكثرة الرزق تؤدي إلى مزيد من العمران، وهكذا في حركة تلقائية تعبر عن النشاط الاقتصادي.

قال ابن خلدون : «اعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران، يأذن الله برفع الكسب، ألا ترى أن الأمصار القليلة المساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها لقلة الأعمال الإنسانية» (ص681).

الكسب عن طريق الإمارة :

أكد ابن خلدون أن الإمارة ليست مذهباً طبيعياً للكسب وعلة ذلك : أن صاحب الجاه وصاحب الإمارة لا يدفع قيمة العمل كاملة، فقد يدفع بعض قيمة العمل المبذول له... ويوفر قيم تلك الأعمال عليه (ص 698).

وكلمة الإمارة تفيد أحد معنين :

المعنى الأول : الأجر الذي يأخذه أصحاب الأعمال السلطانية، وهذا العمل لا ينتج كما هو الأمر في الفلاحة.. وهو ضروري لتيسير أمور الناس.

المعنى الثاني : الكسب الذي يحصل عن طريق الجاه والرشوة واستخدام النفوذ ومصادرة الأموال وفرض الجبايات غير الشرعية..

وعلل ابن خلدون سبب هذا الكسب بقوله : «وذلك أن صاحب الجاه والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه، والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يُتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه. فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيمُ تلك الأعمال كلها من كسبه (ص 693).

ولم يتحدث ابن خلدون عن شرعية هذا الكسب، وإنما اقتصر على وصف الظاهرة الاجتماعية كما هي في الواقع...

العوامل المؤثرة في الكسب :

هناك عاملان يؤثران في طبيعة الكسب :

- العامل الأول : طبيعة أداء العمل من حيث الجودة والاتقان وبذل الجهد المطلوب لتحقيق الكسب.

- العامل الثاني : الجاه، والجاه ضروري لتحقيق الربح، وأصحاب الطبقة الدنيا يبحثون عن الجاه والتواصل مع أصحاب الطبقة العليا، ويستفيدون من جاههم...

قال ابن خلدون : «والجاه داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه، فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك» (ص 696).

علاقة الترفع بالكسب :

يرى ابن خلدون أن الجاه ضروري للكسب، وأن الفلاحة والصناعة إذا فقدت الجاه فإن أصحابها يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، ويرمقون العيش ترميقاً (ص 696).

أما أهل الترفع والكبر الذين لا يخضعون لأهل الجاه فهؤلاء يتوهمون الكمال في أنفسهم، ويظنون أن بضاعتهم سواء كانت بضاعة صناعة أو علم أو أدب أو شعر مما تكثر الحاجة إليها، وأن الناس يحتاجون إليها فيدفعهم ذلك إلى الترفع والكبر والانطواء، وينتظرون من يأتي إليهم، وينتظرون طويلا ولا أحد يطرق بابهم، وهذا من توهم الكمال في النفس، ويكثر هذا الوصف في أصحاب الأحساب والأنساب الذين يعيشون على ذكريات الماضي، ويعتقدون أن ذلك الماضي حيّ في نفوس الناس، ويدفعهم ذلك إلى الشعور بالتميز والتفوق....

وقال في وصف هؤلاء :

«ويتوهمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم، فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم، إذ الكمال لا يورث» (ص 698).

وأكد أن هؤلاء لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم، ويستصغرون من سواهم لاعتقادهم الفضل عن الناس، فيستنكف أحدهم

الخضوع ولو كان للملك، ويعده مذلة وهواناً وسفهاً، ويحاسب الناس في معاملتهم إياه بمقدار ما يتوهم في نفسه، ويحقد على من قصّر له في شيء مما يتوهمه من ذلك، وربما يُدخل على نفسه الهموم والأحزان من تقصيرهم فيه، ويحصل له المقت من الناس (ص 698).

ويبشر ابن خلدون العلماء والكتاب وأهل الأنساب وأحفاد العظماء بالفقر والخصاصة والشعور بالمقت والحزن، ومثل هؤلاء أهل العلم والقضاة والمدرسون، فإن ثروة هؤلاء لا تعظم في الغالب، لعدم الحاجة إلى بضاعتهم، والعامة لا تحتاج إليهم، ويمكن الاستغناء عنهم، بالإضافة إلى أنهم لا يخضعون لأهل الجاه والنفوذ، لأن شرف بضاعتهم وهي العلم تمنعهم من الخضوع، والتملق لأصحاب الجاه والسلطة والنفوذ...

قيمة العمل :

الأجر العادل هو الذي يساوي قيمة العمل، وفي الغالب يقع الظلم في الأجر، وتعود أسباب الظلم في الأجور لسببين :

الأول : جهل المظلوم بحقه

الثاني : عجز المظلوم عن المطالبة بحقه

ومن الصعب تحديد قيمة الأجر العادل، وليست هناك معايير واضحة ودقيقة، والأجور هي قيم مادية لأعمال إنسانية، وتختلف قيمة العمل باختلاف أهميته بالنسبة للإنسان، ولابد من مراعاة تكلفة العمل، وتكلفة الإنسان هي الحد الأدنى للأجر العادل، والتكلفة الإنسانية تحقق الشروط الضرورية للحياة الطبيعية للإنسان، وتشمل كل متطلباته من الطعام واللباس والسكن وما يوفر الكرامة له.

وهناك أمران يحددان قيمة العمل :

أولا : حجم الجهد المبذول في العمل.

ثانياً : مقدار الزمن الذي يستغرقه العمل.

وهناك ثلاثة معايير لتحديد قيمة العمل :

المعيار الأول : قدر العمل من حيث الجهد المبذول فيه وتكلفة العامل، والزمن ركن أساسي في تحديد مقدار الأجر..

المعيار الثاني : شرف العمل ونظرة المجتمع إليه، والمهن ليست سواء في نظرة المجتمع إليها بغض النظر عن أهميتها، فالفلاحة في نظر ابن خلدون هي العمل المنتج الأهم وهي الأسلوب الطبيعي للمعاش، وهي أقدم وجوه المعاش، إلا أن الفلاحة مستضعفة، ويصفها ابن خلدون بأمرين :

أولا : هي مهنة المستضعفين، وهي لا تحتاج إلى ثقافة وتكوين، وهي مهنة بسيطة...

ثانياً : يختص ممتهن الفلاحة بالمذلة، وهي مرتبطة بالبداوة، ويعيش الفلاح في أرضه ويرضى بالقليل.

الثالث : حاجة المجتمع إليه

وهذا هو العامل الأهم في تحديد قيمة العمل، وهو ما يسمى بالندرة، وكل مهنة يحتاج إليها المجتمع فهي مطلوبة، وترتفع قيمة العمل فيها، وهذا هو السبب الذي دفع ابن خلدون للقول بأن أصحاب المهن الدينية كالتدريس والفتيا والقضاء لا تكثر ثروتهم لقلة الحاجة إلى بضاعتهم.

وهنا يحذر ابن خلدون من خطورة اغتصاب قيم الأعمال، وأن هذا من الظلم المؤذن بخراب العمران، وهذا يهدد أمن المجتمع واستقراره، وانتقاص قيم العمل من العمال يؤدي إلى حقدهم ولذلك يطالبون بالأجور العادلة.

أثر الظلم في خراب العمران :

خصص ابن خلدون الفصل الثالث والأربعين للحديث عن الظلم، وقال : «الظلم مؤذن بخراب العمران، لأن العمران يرتبط بالإرادة ويتحقق بالسعي في الاكتساب، والسعي يحتاج إلى بواعث وقناعات، فإذا حدث الظلم عن طريق العدوان على الناس في أموالهم ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها، وانقبضت أيديهم عن السعي، لأن أموالهم ستخرج من أيديهم عن طريق الظلم».

وقال في ذلك : «وعلى قدر الاعتداء يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاما في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال... وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته» (ص 507)...

وهذا الربط بين الظلم والنشاط الاقتصادي مهم جدا، في نجاح التطور الاقتصادي والإنتاجية...

مفهوم الظلم عند ابن خلدون :

«يتسع مفهوم الظلم لكي يشمل كل أنواع الاعتداء الذي يقوم به أصحاب السلطان والنفوذ ضد الرعية، والأقوياء هم الذين يظلمون، ولذلك كانت الحكمة من وجود الدولة لمنع العدوان الذي يباشره الأقوياء ضد الضعفاء».

ويشمل الظلم ما يلي :

- «كل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حدا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه» (ص 510)

- «جباة الأموال بغير حقها ظلمة» (ص 510)

- «المقتضون عليها ظلمة» (ص 510)

- «المنتهبون لها ظلمة» (ص 510)

- «المانعون لحقوق الناس ظلمة» (ص 510)

- «غُصاب الأملاك على العموم ظلمة» (ص 510)

ومن الظلم المفسد للعمران الاحتكار، وهو التسلط على أموال الناس وشراؤها بأبخس الأثمان ثم بيعها بأعلى الأثمان.

وهذا الربط بين الظلم والعمران مهم جداً، ويمنع الظلم لتشجيع النشاط الاقتصادي والسعي والكسب، وإن كسب الإنسان إنما يمثل قيمة عمله، ومن لا يعمل لا يكسب، وعلى قدر العمل وشرفه وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته (ص 695).

الفلاحة :

إذا كانت البداوة هي أصل الحضارة، والبدوي يتطلع إلى حياة التحضر في المدن، فإن الانتقال السريع من البداوة إلى الحضارة أمر شاق وغير مألوف، وفقر البادية مريح لا يتحدى صاحبه ولا يشعره بالخوف لأنه مطمئن إلى حياته

وأسباب معيشته، بخلاف الفقر في المدن فهو مؤلم وعابس ومخيف، وعليه أن يبيع جهده لكي يكسب أسباب معاشه.

تتميز حياة البداوة بما يلي :

أولا : الارتباط بالأرض، فالأرض تعطيه ما يحتاج إليه.

ثانياً : بساطة الحياة البدوية وانتشار الجهل والأمية.

ثالثاً : اعتماد البدوي على نفسه وتكوين عصبيات تكافل ومدافعة، وأهل البداوة أكثر شجاعة وكرماً وتواصلاً. وقيم البداوة قيم نبيلة وذات أبعاد إنسانية...

رابعاً : البداوة تكوّن خلق البأس في الرجال، لوجود عاملين :

أولهما : عامل التربية والتكوين الديني والاجتماعي.

ثانيهما : قسوة الحياة البدوية ومعاناة البدوي من الظلم والفقر والجهل والحرمان من أبسط الحقوق، والفلاحة هي الكنـــز الذي لا يفنى، وهي الثروة التي لا تنضب أبداً، والفلاحة توفر السلع الضرورية، إلا أن البدوي يبيع عمله بأبخس الأثمان بسبب ضعفه وشعوره بالظلم والمذلة.

التجارة :

التجارة سبب طبيعي للكسب، إلا أنها مجرد تحيّلات في الحصول على الربح بين القيمتين الشراء والبيع، وكلمة تحيلات تنفي فكرة الإنتاجية في التجارة، فهي لا تضيف ثروة جديدة كما هو الشأن في الفلاحة ويعتمد التاجر على أمرين :

– التأثير النفسي على المشتري عن طريق المكايسة.

– إدخال وسائل التحسين على البضاعة، قد تكون وسائل مشروعة وقد تكون غير مشروعة عن طريق إيهام المشتري بأهمية البضاعة.

ولابدّ في التجارة من خلق المكايسة وتعني استخدام وسائل للإقناع كالكذب والمبالغة والحلف وادعاء الجودة وإبراز الصفات المحمودة ...

وقال ابن خلدون : «إن خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة لأن التجار يحتاجون إلى المكايسة والمماحكة والتحذلق ومحاربة الخصومات، وهذه الأوصاف تحد من المروءة لأن الأفعال لابد من عود أثرها على النفس» (ص 711).

الصناعة :

هي مهنة مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر، ولا تكتمل إلا بكمال العمران، وحاجة أهل العمران للكماليات وحياة الترف والراحة، وتزدهر الصنائع في ظل العمران، وتحتاج الصناعة إلى ملكة، والملكة تحتاج إلى موهبة وحسن التعليم والتدريب...

الربح :

يتحقق الربح لدى التجار بفضل الأسباب التالية :

أولا : العمل والجهد، وهذا ربح مشروع وعادل ويجب ألا يتجاوزه بزيادة أو نقص...

ثانياً : خلق المكايسة، وهو جزء من الجهد الخاص الذي يختص به التجار، ولا يرتضيه أهل المروءة..

ثالثاً : الجاه، وهو عامل مهم في تحصيل الربح، وأهل الجاه أقدر من غيرهم على تحصيل الربح الفاحش... ومصادر الجاه ثلاثة :

- أولا : السلطة ، وصاحب السلطة يتقرب الناس منه بسبب جاهه لحاجتهم إليه وشعورهم بالتميز بسبب اقترابهم منه، إلا أنه جاه قد يزول.

- ثانياً : المجتمع، وهذا جاه حقيقي لا يزول، وكلما ارتقى المجتمع ارتقت معايير احترامه لأفراده، وكبار الرجال يستمدون جاههم من ذاتهم ومواقفهم.

- ثالثاً : المال، وهو مصدر للجاه والمكانة الاجتماعية، وعندما ينحدر المجتمع يرفع من شأن هذا المعيار، ويكرم رموز المال في الظاهر ويحتقرهم في نفسه...

ما أصدق ما يصف به ابن خلدون الواقع الاجتماعي وطبائع النفس البشرية، وما أقسى الصورة القبيحة والبشعة التي يلتقطها لمشاهد واقعية في أخلاق التجار ومتطلبات الكسب، وارتباط الربح بالجاه والتملق والمكاسبة بعيداً عن القيم الأخلاقية.

معيار الرواج والكساد :

يرجع أسباب كساد السلعة إلى أمرين :

أولا : قلة الحاجة إلى تلك السلعة

ثانياً : غلاء الثمن

قال ابن خلدون :

«والتاجر البصير بالتجارة لا ينقل من السلع إلا ما تعم الحاجة إليه من الغني والفقير والسلطان والسوقة، إذ في ذلك نفاق سلعته» (ص 706).

وحذر ابن خلدون من خطورة رخص الأسعار، وأن ذلك مضر بالإنتاج مضعف للسعي، ويقول في ذلك :

«وإذا استديم الرخص في سلعة أو عرض من مأكول أو ملبوس أو متحول على الجملة، ولم يحصل للتاجر حوالة الأسواق فيه فَسَد الربح والنماء بطول تلك المدة وكسدت سوق ذلك الصنف» (ص 709).

وقال في رخص أسعار الزرع :

«واعتبر ذلك بالزرع، فإنه إذا استديم رخصه كيف تفسد أحوال المحترفين به» (ص 710).

وأكد ابن خلدون على أهمية أمرين :

الأول : ضرورة الرخص فيما كانت الحاجة إليه عامة،

الثاني : ترجيح جانب القوت على الربح في السلع الضرورية والغاية من ذلك حماية القدرة الشرائية لأصحاب الدخل المحدود والطبقات الفقيرة.

أسباب الاستجادة في الصناعة :

هناك سببان لاستجادة الصنائع :

أولهما : العمران ، وعلل ابن خلدون ذلك بأن الأسعار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع (ص 719)، فالصنائع تزدهر في ظل العمران حيث يكثر الإنفاق والترف ويبحث المجتمع عن الكماليات، وفي حالة هرم الدولة تقل الأموال ويتوقف العمران وتتراجع الصنائع لقلة الحاجة إليها، وبخاصة في حالات الاضطراب التي تتوقف فيها الحاجة إلى الكماليات.

ثانيهما : الدولة : والدولة تملك المال، وهي السوق الأعظم والمستهلك الأكبر، وعندما يزداد إنفاقها على السلع الكمالية يزدهر الطلب عليها، وهي الأقدر على دفع التكلفة العالية.

ثمن الجاه :

الجاه الأكبر المؤثر في الربح هو جاه السلطة، والناس يبحثون عن جاه السلطة لحماية مصالحهم أولا والاستفادة من أصحاب النفوذ ثانياً، ولكن أصحاب الجاه لا يمنحون جاههم لمن يتقرب منهم إلا بعد أن يكون مستعداً لدفع ثمن الجاه، من كرامة أولا عن طريق التزلف والتملق لأهل السلطة، وعن طريق تحقيق مصالح لرموز السلطة.

يقول ابن خلدون : «صاحب الجاه لا يعطي جاهه لمن يحتاج إليه إلا بثمن، ويشترط أن يكون الثمن مساوياً لقيمة المصلحة» (ص 696).

أثر زيادة الطلب على جودة الصناعة :

يزداد الطلب على السلع الإنتاجية عند الحاجة إليها، وكلما زاد الطلب ارتفعت القيمة، وكلما زاد الربح كثر الإنتاج، وظهر التنافس على هذه السلعة، ويخضع التنافس على السلعة لعاملين :

الأول : جودة السلعة

والجودة عامل مهم في ميدان التنافس، إلا أن الجودة تتطلب تكلفة أكبر ولذلك يحرص المنتج على التقليل من حجم التكلفة، لكي يكون قادراً على المنافسة..

الثاني : قيمة السلعة

والقيمة هي العامل الأهم في مجال التنافس، فالمستهلك يحرص على الجودة بشرط أن تكون القيمة مقبولة ومساوية للسلعة المماثلة.

قال ابن خلدون : «البضائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها، و السبب في ذلك ظاهر وهو أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً، لأنه كسبه ومنه معاشه» (ص 718).

وأكد ابن خلدون أن الرخص في الأسعار مضر بالمحترفين، وهو يبحث عن الربح فإذا لم يتحقق له الربح قعد عن السعي وأوقف إنتاجه، وكلما قل الطلب حرص المنتج على تخفيف التكلفة وخفض الأسعار.

صناعة الطب تزدهر في المدن :

تزدهر الصناعات في المدن، فالطب يحتاج إليه الناس في المدن وفي ظل الحضارة، وتقل الحاجة إليه في مجتمع البداوة وفي الأرياف لسببين :

– الأول : قيمة الحياة أكبر في ظل الحضارة، والحضارة وعي بأهمية الصحة وضرورة الحفاظ عليها، ولا يكون ذلك في البوادي، وهناك إهمال ناشئ عن الجهل بقيمة الصحة.

– الثاني : عجز أهل البداوة عن حماية الصحة بسبب الفقر ونقص الأموال وقلة الأجور، وهذا يؤدي إلى ارتباط هذه الصناعة بالعمران.

أهمية المنافسة في التجارة :

خصص ابن خلدون فصلا مستقلا للحديث عن تجارة أهل السلطة والنفوذ، وقال : «التجارة من أهل السلطان والنفوذ مضرة بالرعية مفسدة للجباية وعلل ذلك بأن هذا الأمر يُدخل الضرر على الرعايا والفلاحين، لانعدام التكافؤ في القدرات والثروات، ولا يمكن للضعيف أن يزاحم الأقوياء في النفوذ فيقع الضرر الكبير على التجار الصغار المتساوين في القدرات المادية، وهذا مما يدخل الغم والنكد في حياة هؤلاء» (ص 598).

خلاصة القول إن آراء ابن خلدون في الكسب والعمل والفلاحة والتجارة والأسعار والمنافسة والرواج والكساد هي جزء من الفكر الإنساني الذي يواكب حركة الإنسان في سعيه الغريزي المتواصل للبحث عن الكمال الذي يتراءى له من بعيد كفجر يضيء ظلام واقعه المقترن بالفقر والظلم، وحركة التاريخ متواصلة من بداوة إلى حضارة، ومن حضارة إلى هرم وشيخوخة، مدافعات ومغالبات على امتداد الرحلة الإنسانية، وكل نهاية تختم بولادة جديدة تشرق الشمس فيها مبشرة بيوم جديد، بؤس يقود إلى بأس والبأس إرادة وطموح وتطلع إلى الغد.

هذه هي النفس البشرية في اندفاعاتها الجامحة المتمردة، والحضارة عصارة معاناة وجهاد وتوثب وتوتر، فإذا استقرت النفس وهدأت بدأت الشعلة المتوقدة تخبو رويدا تحت وطأة الشيخوخة مخلفة وراءها وليداً جديداً يبحث عن ذاته....

ابن خلدون كان يلتقط الظاهرة ويصورها ثم يجتهد في البحث عن أسبابها وعللها ودوافعها، في قلعة ابن سلامة اعتزل الناس وأخذ يسجل أحداث عصره وتجربته، أصاب وأخطأ، وقدم لنا رؤية واقعية نقدية لكل الحركة الإنسانية كما عاشها ورآها في رحلته في القصور والسجون.

أراد ابن خلدون أن يسجل تاريخ الدول والملوك والمغالبات المخيفة بين الطامحين في السلطة والمال، وكانت القبائل هي المحرك الرئيس لهذا التاريخ، وكان الصراع قوياً بين البداوة المتوثبة الغاضبة والحضارة المستقرة الآمنة المترفة...

رحلة البحث عن السلطة والمال والجاه والنفوذ، ذلك الكنــز السحري الغامض الذي يغري الطامحين ويريح الغاضبين.

العلاقة بين السلطة والمال علاقة وثيقة ولو زهد صاحب السلطة بالمال لما أثار مشاعر الحقد في نفوس المحرومين، ولو تحالف الحاكم مع المستضعفين ودافع عن حقوقهم المسلوبة منهم في الكرامة الإنسانية لما كانت الثورات الغاضبة.

ما ذكره ابن خلدون كان مقتبساً من واقع مجتمعه، فهل نحن قادرون على تقديم لوحة وصفية صادقة ومعبرة عما يجري في مجتمعنا العربي اليوم.

علينا أن ندخل إلى قلعة ابن سلامة ونتأمل في واقعنا ثم نكتب ما نراه...

هذه هي مهمة المثقف في كل العصور.

مفهوم الإصلاح
على عهد الحماية

عبد الكريم غلاّب

سبق لي في الحديث الماضي أن تحدثت عن مفهوم الإصلاح على عهد ما قبل الحماية(*)، وهذا الحديث سأخصصه لعهد الحماية. وليس ارتباطي بكلمة الحماية والحديث عنه مرتين عبثاً، ولكني أعتقد أن الحماية في تاريخ المغرب مرحلة من أخطر المراحل، باعتبارها كانت مبعث انقلاب سياسي وفكري واجتماعي واقتصادي بالنسبة للمغرب وبالنسبة للعالم المتصل بالمغرب قاطبة. ولذلك فهي ليست حدثاً مرّ في تاريخ المغرب بسهولة يمكن تناسيه بعد مرور مائة عام. حيث يسجل يوم 30 مارس 2012 مائة عام على الحدث الذي وقع في سنة 1912. ولذلك أقترح أن تهتم الأكاديمية بهذا الموضوع وتعطيه ما يستحق من دراسات علمية وتاريخية وفكرية واجتماعية. هذا الموضوع الذي أحدث تأثيراً كبيراً في تاريخ المغرب، وما يزال وسيبقى مستمراً إلى ما شاء الله.

*) الحديث منشور في العدد 29 من مجلة الأكاديمية.

إن وقفتنا عند مفهوم الإصلاح على عهد الحماية يتطلب أولا أن نتحدث عن مفهوم كلمة إصلاح، لأن المفهوم يشكل المشكلة الكبرى في الفكر الإنساني إذ لم يتفق الفلاسفة والباحثون على مضمون معين ومفهوم معين لكلمة تحمل قيمة تاريخية أو علمية أو فلسفية أو نظرية. فحينما نتكلم عن الإصلاح، هذا المفهوم الذي أصبح مفهوماً شاسعاً وبعيداً عن التنميط وعن التحديد، لأن كل واحد يفهم الإصلاح بمعناه الخاص، حسب ما توحي إليه مفاهيمه وعلمه وثقافته وآماله وأفكاره وقراءاته. ولذلك فالإصلاح له مفاهيم متعددة إذ أن كثيراً من القيم وكثيراً من النظريات أصبحت ملتبسة لأن مفهومها أصبح عاماً. وليس ذلك متعلقا بالإصلاح فقط، فكل المفاهيم التي يتعرض لها الإنسان في هذا العصر يكون تحديد مفهومها من الصعوبة بمكان. وقد سبق لي أن تحدثت، في كتاب عن «أزمة المفاهيم وانحراف التفكير» الذي نشر في بيروت، عن كثير من القيم التي حدث فيها تغيّر وخلخلة في المفاهيم، بل اضطراب وتناقض وتباعد في المفاهيم حتى أصبح الباحث لا يستطيع أن يدرك معنى من المعاني ابتداءً من الحياة حتى الموت. كل ما يتعرض له الإنسان بين حياته وموته من القيم والنظريات والأفكار يطبعه هذا الخلط في المفاهيم، الذي هو ليس نقصاً في التفكير، رغم أنه لا يؤدي إلى وضوح بعض المفاهيم الواضحة والكاملة، ولكنه مع ذلك نمو في التفكير ونمو في العمل الفكري عموماً. أجد أن كثيراً من القضايا كانت موضوع اضطرابات في المفاهيم التي تخبطت فيها المجتمعات سواء الإقليمية أوالوطنية أوالقومية والعربية بصفة خاصة وكذلك المجتمعات الدولية بصفة عامة.

يأتي ذلك اللبس من عدم وضوح المفهوم. مثلاً : العروبة، الإسلامية، حتى أصبحت كلمة الإسلام تتحول إلى إسلاموية أو إسلامولوجية. وكذلك

الاشتراكية، أو الليبيرالية أو الديمقراطية، التحالف، الوحدة، الحرب، السلام، القانون، السلطة، الدولة، الحرية، الأمن، الدستور، الانتخابات. كل هذه الكلمات التي تسير حياة المجتمعات في ظلها نجد أن مفهومها غير محدد، ولو سألت رجلين في الشارع عن معنى الدستور لقال كل واحد منهما كلاما يخالف الآخر مع أن كلمة الدستور أصبحت مشاعة، ولو سألت مفكريْن عن معنى الحرية لقال كل منهما كلاما يناقض أو يتباعد مع كلام الآخر، وهكذا دواليك.

هذه مشكلة من المشاكل التي تعترضنا في تفكيرنا عن مفهوم الإصلاح، ومع ذلك لابد من أن نسير قُدما في الموضوع لنتحدث عن الإصلاح على عهد الحماية. الحماية لم تأت إلا لإحداث الإصلاحات. ومشكلة المغرب، منذ عهد المولى عبد الرحمان بالتحديد، مع الخارج هو أنه في حاجة إلى إصلاحات، ومع الداخل في حاجة إلى إصلاحات، ولكن ما هي هذه الإصلاحات؟ هذا هو الذي لم تستطع السلطات المغربية أن تتفهمه ولا أن تدركه ولم يستطع الخارج أن يقنع به السلطات المغربية، لماذا؟ لأن مفهومه للإصلاح هو غير مفهوم المغاربة للإصلاح. المغاربة كانوا يفكرون تفكيراً دينياً وتفكيراً إصلاحياً جزئياً وبسيطا، والأوربيون كانوا يفكرون تفكيراً أعلى من تفكير المغاربة.كانوا لا يرون في الإصلاح إلا السيطرة والاستعمار.

هذا نجده مثلا، كما قلنا، في موضوع خطير تعرض له المغرب خاصة منذ المولى عبد الرحمان، وبعد ذلك بالأخص في عهد المولى الحسن الأول. الأجانب كانوا يريدون من المغاربة أن يرتقوا -شكلا- إلى مستوى الأوروبيين. هذا نوع من الإصلاح في نظرهم، ولذلك ابتدعوا شيئا اسمه الحماية، بمعنى أن المغاربة كانوا معرضين للقمع والظلم وانعدام القانون وهذا صحيح، ومعرضين

لأداء الضرائب غير الموضوعية وغير العادلة ومعرضين للخدمة الإجبارية ولعدد كبير من المظالم. وحتى يسموا الأجانب بأصدقائهم في هذه الوضعية خلقوا مشكلة الحماية، بمعنى أنهم يعطون حمايتهم لأصدقائهم وللمتعاملين معهم، وللسماسرة الذين يخدمون مصالحهم التجارية ولكل من يتعامل معهم: القناصلة والخدم والحشم إلى آخره. وهكذا بدأت الحماية صغيرة وأصبحت تنمو وتكبر حتى ضاق الأمر بها. ومع الحماية انطلقت فكرة التجنيس، بمعنى أن يتاح للمغاربة أن يتجنسوا بجنسية أجنبية حتى لا يخضعوا لما يخضع له المغاربة في الداخل من امتثال للقانون ودفع للضرائب، إلى غير ذلك. وهذه هي المشكلة الأولى التي عاناها المغرب باعتبار علاقته مع أوروبا. تنامت هذه المشكلة حتى أصبحت السلطة المغربية لا وجود لها، ويقال إن المولى الحسن الأول، قال: إنني أبحث عن مغربي في دولتي فلا أكاد أجده. كثير من المغاربة أصبحوا محميين بالأجانب أو ذوي جنسيات أجنبية لأبسط الأسباب، يعني يمكن للقنصل أن يمنح وثيقة الحماية لمغربي ليصبح محميا بفرنسا أو انجلترا إلى آخره. أكثر من هذا أن بعض المغاربة كانوا يستهزئون بالسلطة المغربية وبالمواطنة المغربية فيرحلون مثلا إلى فرنسا أو إسبانيا أو إنجلترا لأي سبب كالتجارة أو العمل، إلخ، يقضون وقتا ما، يتجنسون، وبذلك يمتنعون عن دفع الضرائب، ويمتنعون عن أداء الواجبات الأخرى، لا يخضعون للقانون المغربي، لا يحاكمون في المحاكم المغربية، يعتدون على المواطنين ولا أحد يستطيع أن يقتص منهم أو يدفع شرهم. هذه المشكلة خطيرة جداً، وقد عاناها المولى الحسن، ولذلك أعلن أن الذين يتجنسون بهذه الطريقة البهلوانية، لا تقبل شهادة الجنسية التي أعطيت لهم، وسيعاملون كما يعامل المغاربة، يؤدون الضرائب ويحاكمون في المحاكم المغربية، إلخ.

الشيء الخطير الذي حصل هو أن المغرب لم يبق مغرباً. هناك مغاربة كثيرون لا يحتكمون إلى السلطة المغربية، لا السلطة الإدارية، ولا السلطة القضائية ولا حتى الشرع، ولا يقومون بأي واجب من الواجبات الضريبية التي كان المغاربة يدفعونها، وهي قليلة جداً. هذا الشيء الخطير هو الذي دفع بمولاي الحسن الأول، بعدما رفض الاعتراف بهذه الجنسية المصطنعة، إلى الدعوة إلى دراسة هذا الموضوع في اجتماع دولي، وكان باقتراح من سفير إنجلترا، أن يعرض هذا الموضوع أو يدرس في مدريد باتفاق إنجلترا مع إسبانيا، وهو نوع من الاتفاق الودي الذي كان في إطار تبادل المصالح بين الدولتين على حساب المغرب، ولإبعاد هذا الموضوع حتى لا يدرس في طنجة لكي لا يكون تأثير المغرب أقوى في اتخاد أي قرار. انعقد مؤتمر مدريد سنة 1880 وحضرته أكثر من خمس عشرة دولة منها فرنسا، إنجلترا، إسبانيا، بلجيكا، إيطاليا، السويد، الولايات المتحدة الأمريكية إلى آخره. ولم يكن في هذا المؤتمر مصلحة للمغرب مطلقاً، وإنما أقر ما تريده هذه الدول لصالح بعض دولها الكبرى كفرنسا مثلا وإسبانيا وإنجلترا. وقد شكل هذا المؤتمر انهزاماً للمغرب ولم يكن مطلقا لصالحه.

أقول هذا لأؤكد محاولة المغرب الخروج من الدائرة الضيقة، لأنه كان يقع تحت ضغط كبير من السفراء ومبعوثي الدول حتى يحققوا ما يريدون عن طريق القوة تارة وتارة أخرى عن طريق الاتفاقات الثنائية التي كانت تعقد مع المغرب دون أن يعيَ خطورتها. ولهذا كان المغرب يعاني إنهزامه الأول، وإذا شئت يمكن أن نقول عانى الحماية في نسختها الأولى، وهو إيذان باستمرار الضغط على المغرب. طبعا حصلت بعض التغييرات البسيطة والطفيفة جدا، ولكن مع ذلك ظل الأصل هو التجنيس وكذلك الحماية ظلت هي الحماية.

ساعد على استمرار هذا الوضع الخطير في المغرب (الحماية في نسختها الأولى) موتُ الحسن الأول، وكلنا نعلم ذلك الاضطراب الذي حدث بعد المولى الحسن الذي كان، على كل حال، يمسك بزمام الأمور وكانت له الهيبة الكاملة سواء عند المغاربة أو عند الأجانب. حينما توفي المولى الحسن سنة 1894، اتسع الخرق على الراقع كما يقال، وأصبح الخطر داهماً بالنسبة للمولى عبد العزيز. وفي عهد المولى عبد العزيز، كان باحماد، خلال السنوات الأولى (1894-1900)، يسيطر على الدولة ويفرض نوعاً من الأمن الداخلي. وبعد وفاة باحماد انفجر المغاربة بسبب ضغط هذا الطاغية، ولكنه ومهما يكن كان حازماً. تفجر المغرب وبدأت بعض القبائل تستهزء وتسخر. زاد في ذلك أن سلطة مولاي عبد العزيز كانت غير محترمة حتى عند إخوته. كثير من إخوته أصبحوا يثورون عليه، ثم جاء مولاي حفيظ الذي كوّن دولة في الجنوب وانتهت طبعاً بادعاء السلطنة، وبثورته على أخيه، وبالمعركة التي نعرفها جميعا وهي المعركة التي انتهت بالحماية بنسختها الأخيرة. في عهد المولى عبد العزيز جاءت فرنسا بكثير من الإصلاحات. السفير الفرنسي قدم عدداً من الإصلاحات الخطيرة جداً : السيطرة على المغرب سيطرة عسكرية، احتلال الحدود، فرض الأمن من فرنسا نفسها. المهم أن السفير الفرنسي أراد أن يفرض سلطة فرنسا الوحيدة بين الدول رغم أن فرنسا كانت متابعة بدول أخرى، ما كانوا يريدون لها أن تسيطر على المغرب. هذه الدول هي : إنجلترا، إسبانيا، إيطاليا وألمانيا. وكانت فرنسا تحاول خارجيا أن تصفي حساباتها مع هذه الدول، فقصة المسألة المغربية مع هذه الدول معروفة. فإنجلترا قايضتها فرنسا بمصر وإيطاليا قايضتها بليبيا، وإسبانيا أطمعتها باقتسام المغرب معها، وألمانيا حاورتها وسمحت لها باحتلال قسم من الكونغو في إفريقيا. وهكذا استطاعت فرنسا أن تسيطر

على المغرب، ليس فقط السيطرة الآتية من احتلال الجزائر سنة 1830. بدأت المعركة ضد المغرب منذ هزيمته في حدود الجزائر دفاعاً عن استقلال الجزائر، ومنذ انهزام المغرب في معركته مع إسبانيا سنة 1860. واحتلال تطوان زاد في ضعف المغرب وانهارت المكانة التي كانت له دوليا. وهكذا زادت فرنسا من غلوائها وأصبحت تجد المغرب طعمة سائغة، فتقدم السفير الفرنسي بكثير من «الإصلاحات» التي سبق ذكر بعضها.

كان للمولى عبد العزيز إحساس وطني، رفض هذه الإصلاحات وطالب ربما بنوع من تأجيل الموضوع أو تأخير المشكلة إلى حين. قرر أن يَدرس مجلس الأعيان هذه الإصلاحات. مجلس الأعيان هذا يبالغ كثير من المؤرخين ومنهم الحجوي في قيمته ويعتبرونه عن حق الخطوة الديمقراطية الأولى في تاريخ المغرب، وأنه كان نوعاً من البرلمان، واستدعي لهذا المجلس كثير من الأعيان والباشوات والقواد من مختلف أنحاء المغرب، واجتمعوا ليدرسوا مطالب السفير الفرنسي الذي قدمت لهم في عدة مراحل وفي اجتماعات متوالية. في كل جلسة كان يضاعف من مطالبه التي كانت كلها تصب في نفس الاتجاه: السيطرة على الحدود ووضعها تحت نفوذ حكام الجزائر من الفرنسيين والسيطرة على الموانئ وفرض الضرائب. وأكثر من هذا جلوس بعض الخبراء الفرنسيين بجانب الولاة المغاربة ومع رجال الحكم في المغرب. هذا الشيء كله كان يرفضه المولى عبد العزيز، وحوَّل القضية إلى مجلس الأعيان الذي درس هذا الموضوع ورفضه بطبيعة الحال ولم يقبل منه شيئا. وحينما اشتد الأمر بين فرنسا والمغرب، كان المولى عبد العزيز يختبئ وراء مجلس الأعيان ويقول إن المجلس يرفض هذا وأنا واحد من المجلس. وكانت له الكلمة في هذا الموضوع، فكان يقول : أنا واحد من الشعب ولا يمكنني أن أتعدى أو أتخطى ما يقوله مجلس

الأعيان. ولم ير مجالاً للهروب من الموضوع بعد الضغط الفرنسي إلا أن يطلب بأن يدرس هذا الموضوع في مؤتمر عام كما درس موضوع الحماية، وتحضره الدول التي حضرت مؤتمر مدريد. وكان يريد لهذا المؤتمر أن يكون في طنجة، ولكن بطبيعة الحال هم يريدون دائما أن يخرجوا من الدائرة المغربية حتى لا يبقى سفراؤهم تحت ضغط السلطة المغربية. فاقترح السفير الإنجليزي أن يعقد في الجزيرة الخضراء (الخزيرات) واتفق في ذلك مع إسبانيا التي أعجبت بهذه الخطوة المباركة بالنسبة إليها. وفعلا عقد المؤتمر في الجزيرة الخضراء سنة 1906 وكان مصير المطالب المغربية كمصير مطالبها في مؤتمر مدريد. المطالب المغربية في مؤتمر مدريد كانت رافضة لفكرة الحماية وتقبل التعاون مع دول المؤتمر لتحقيق إصلاحات معتدلة بشرط أن تكون وفق الاتفاقات الدولية وألا توفر الحماية الفردية للمواطنين المغاربة واعتبرت الدول الأخرى المطالب الفرنسية في المؤتمر عادلة. وأن تصلح المغرب عن طريق بعض الأساسيات كإنشاء بنك مركزي، ونشر الأمن بنظام بوليسي، والاتفاق مع الدول على كثير من القضايا المختلف حولها دوليا بين المغرب والدول الأجنبية. وهكذا فشل المغرب في مؤتمر الجزيرة مثل ما فشل في مؤتمر مدريد، إذ أصبح معرّى ومعرضاً لخطر الحماية باسم الإصلاح، لأن مؤتمر الجزيرة انتهى باسم الإصلاح، ومؤتمر مدريد إنتهى باسم الإصلاح. في هذه الظروف العامة كان بعض المغاربة المتنورين يفكرون على عكس الأجانب في وضع إصلاحات بالمغرب. مفهومهم للإصلاح كان مفهوماً حقيقياً ومفهوماً لصالح المغرب لا لصالح الأجانب، بينما كان مفموم الأجانب لكلمة الإصلاح مفهوماً أجنبياً استعمارياً. نأخذ مثالين فقط من المتنورين المغاربة. المثال الأول في دستور 1908. هذا الدستور كان يقرر في قضايا مهمة جداً. وكان الوضع قد تأزم وأصبحت الحماية قاب قوسين أو أدنى. وأصبحت سلطات المولى عبد العزيز تتضاءل بفعل الثورة في الأقاليم، وبالخطر

الحفيظي، وباحتلال بعض الأجزاء من المغرب في الشرق وفي الدار البيضاء وغيرها. أصبح المغرب مطوّقاً. يقول هذا الدستور : «إن السلطان غير مسؤول بأمر من أمور الدولة»، يعني السلطة ستكون بيد الحكومة، حرية المواطن في العمل والقول والكتابة، الحريات العامة، التعليم الابتدائي إلزامي، يمنع أي أمي من ولاية وظيفة مخزنية، يعفى الفقراء والعجزة والمكفوفون الذين لا عمل لهم من أية ضريبة، لا تنزع الملكية للمنفعة العامة إلا بموافقة مجلس الشورى ومصادقة السلطان، لا يحجز مال أو ملك أحدٍ إلا بقرار من منتدى الشورى وموافقة السلطان كتابة، لا تنتهك حرمة منزل إلا بقرار من منتدى الشورى وموافقة السلطان، إبطال الضرب بالعصي والجلد بالسياط والتشهير والتعذيب بأية آلة من آلات التعذيب، إبطال التسخير والتكاليف المالية، لا تقطع رؤوس العصاة المنهزمين وتعلق على أسوار المدن كما كان يفعل في السابق، لا يجوز قتل الأسرى والجرحى أو تجريدهم من ثيابهم، يجوز لكل مواطن أن يقدم شكوى ضد أي موظف إذا أصابه منه ظلم أو رأى في ممارساته شيئا يخالف الدستور، تقدم الشكوى إلى منتدى الشورى، الحكومة تنتخب العمال في المدن والقرى ولمنتدى الشورى أن يقرر ذلك، لمجلس الشورى القرار والمعارضة، وزارة المالية تقدم لائحة بمداخيل الدولة ومصاريفها إلى منتدى الشورى ولا تنفق شيئا إلا بإذنه، يعين مجلس الشورى هيئة تفتيش على الإدارات المخزنية، لا يجوز لمواطن أن يطلب الحماية من دولة أجنبية إلا في حالات معينة وفي هذه الحالة يطلب الإذن من السلطان، تنشئ وزارة المعارف المدارس الابتدائية في جميع أنحاء المغرب. هذه كلها من نصوص الدستور.

المهم أن هذا الدستور كان نوعاً من الثورة السياسية والدستورية في البلاد، وكان يمكن لو نُفّذ أن يحدث انقلاباً في تسيير الدولة. الدولة كانت تسير كيفما

اتفق، ولكن مع ذلك كان هذا الدستور يضبط أحوال الدولة. هل كان يمكن أن يطبق أم لا؟ هذا سؤال عريض وطويل، ولا أعتقد أن الظروف كانت تساعد على تطبيق كل هذا، خاصة في ظل الظروف الدولية الضاغطة على المغرب، والظروف الداخلية، ظروف الولاة والوزراء والقضاة وأوضاع الناس، أوضاع الدولة كانت مهلهلة. هذا هو العمل الأول الذي تقدم به المتنورون المغاربة.

العمل الثاني الذي أختاره من بين عدد كبير من الأعمال المماثلة هو المذكرة التي تقدم بها أحد المتنورين وهو الحاج علي زنيبر- الذي كان أقام في المشرق مدة طويلة وأقام في فاس ثم عاد إلى سلا موطنه الأصلي- لما رأى الوضعية هكذا كتب هذه الرسالة كما تصورها وهي نوع من دسترة الأوضاع، يقول فيها : «يُشَكّلُ مجلس الأمة، وحدةُ الأمة في الزي واللغة وأنظمة الأمن، يُكوّن نظام البوليس في الزي الوطني تحت الراية الحمراء، منع أي امتياز للأفراد من اختصاص الحكومة المغربية، تسري الأحكام المغربية على جميع المواطنين ومن في حكمهم (يعني المحميين) دون تمييز، منع دول عقد الجزيرة من التدخل لحماية كل من أخل بالقانون.

فِكر الحاج علي زنيبر هذا يسير في إتجاه تحرير الدولة المغربية من الضغط الأجنبي ومن الخلل الداخلي. وبطبيعة الحال كانت كل من المحاولة الأولى لدستور 1908 أو رسالة الحاج علي زنيبر بمثابة صيحة في واد ولم يكن لهما أي أثر عملي، وهذا هو الذي مهد لمجيء الحماية. الحماية في نسختها الأولى كانت في مدريد، وفي نسختها الثانية كانت في الجزيرة الخضراء. أما النسخة الثالثة والأخيرة والقاضية فقد كانت بطبيعة الحال في مدينة فاس، وتتمثل في العقد الذي قدمه السيد السفير رينيو لمولاي عبد الحفيظ ووقعه رغم ما يقال

من أنه حاول التملص من الإمضاء، لكن الصدر الأعظم الحاج محمد المقري -الذي زار فرنسا من قبل وأقام فيها مدة طويلة كممثل للمغرب- أكد له أن هؤلاء الناس ليس هناك من يقدر أن يصدهم عن المغرب وقضاء الله وقدره هو أن توقع عقد الحماية ! فأمضاها وسكت وذهب إلى غير رجعة.

يقول الفصل الأول في عقد الحماية : «تتعهد فرنسا بإدخال سلسلة من الإصلاحات الإدارية والقضائية والتعليمية والاقتصادية والمالية والعسكرية التي تراها ضرورية للمغرب، وهذا النظام الجديد سيحفظ الوضعية الدينية وحرمة السلطان وسيصون المؤسسات الإسلامية». والفصل الثاني يقول : «إلزام السلطان بمساعدة سلطات الحماية في احتلال المناطق التي تراها ضرورية لإحلال الأمن، كما يقبل بأن تزاول كل أعمال الحراسة براً وبحراً». ويقول في الفصل الثالث: «تتعهد فرنسا بتقديم الدعم للسلطان ورد كل خطر يهدد شخصه وعرشه أو أمن دولته وسيقدم نفس الدعم لوارث العرش ولتابعيه من بعده».

هذا هو عقد الحماية ومفهوم الإصلاح كما أشار إليه النص الرسمي. هل حققت فرنسا هذا الإصلاح ؟ في الواقع النص يؤكد أن اتجاه الإصلاح هو اتجاه للاحتلال. ففي هذا النص لا ذكر للصحة، لا ذكر لتشغيل المواطنين، لا ذكر لإنشاء مدارس تعليمية، لا ذكر لأي إصلاح حقيقي جوهري سيحدث في مغرب الحماية، ولهذا كان عقد الحماية هو العقد الذي طبقه ليوطي بكفاءة وبجدارة وباجتهاد كبير منه، وخلق من هذا النص البسيط. دولة عظيمة جداً من ناحية الأجانب الذين قدموا إليها، ومن ناحية تفويت الأراضي الفلاحية وسلبها من يد المواطنين سواء منها أراضي الدولة أو أراضي الخواص، وإقامة مجموعة من الفلاحين الأجانب سموا بالمعمّرين، وكذلك سيطرة هؤلاء المعمرين على الإدارة،

وعلى تسيير مسائل الدولة، وعلى السلطة العليا في البلاد. وأصبح المغاربة كمّاً مهملاً في بلادهم، وهكذا استمرت الحماية لمدة 43 سنة ونيف. ماذا كان ردّ فعل المغاربة على هذه الإصلاحات؟ هل كان لعموم المغاربة مفهوم آخر للإصلاح كما كان للمتنورين منهم قبل الحماية؟ الواقع أنه كان. فمنذ البداية كان هناك إصلاح جوهري وهو يتعلق بالأمن، الأمن الذي تريده فرنسا. أراد المغاربة أن يحققوه في الأطلس وبعد ذلك في الريف، وفي الصحراء، وفي بعض المدن كالدار البيضاء وفاس وغيرها من المدن التي قامت ضد الاحتلال وأعطت للأمن مفهوماً آخر هو غير الاحتلال وغير السيطرة الأجنبية. هذا مفهوم خاص للإصلاح، مفهوم العقلية الفرنسية في ذلك الوقت. ولكن بعد ذلك تطور الفكر الإصلاحي من العمل العسكري إلى التفكير المدني على غرار ما أشار إليه عقد الحماية.

منذ سنة 1930 إلى سنة 1934 بدأ الوطنيون يتحدثون عن الإصلاحات، وكانت أفكار تروج هنا وهناك، وكان الفرنسيون يقولون إن هؤلاء الوطنيين الشباب يتحدثون ويتكلمون ولكن لا مفهوم عندهم للإصلاح. ماذا يريدون ؟ لا نعرف ماذا يريد هؤلاء؟ كتلة العمل الوطني قالت أنا حاضرة، سأعلن ماذا يراد بالإصلاح! ولذلك قدمت «دفتر الإصلاحات المغربية» بالفرنسية، وسُمي بالعربية : «مطالب الشعب المغربي». حدث هذا في سنة 1934. الكتاب يتكون من حوالي 60 أو 70 صفحة صغيرة نُشِر في مصر ثم طبعه المرحوم عبد الوهاب بنمنصور. ماذا يقول هذا الكتاب الإصلاحي؟ ما مفهومه للإصلاح ؟ ما معارضته لإصلاح الحماية؟ هذا الكتاب جاء حافلاً بعدد كبير من الأفكار الإصلاحية وليس فيه حشو. يقول هذا الكتاب في بعض ما يقول : «إصلاح الإدارة وإلغاء نظام الإدارة المباشرة، إلغاء الامتيازات العنصرية في التشريع والإدارة، عدم انتقاص الحدود المغربية، إلغاء نظام القواد الكبار، تقليص عدد الإدارات وإلحاقها

بالوزارات المغربية، تكوين الحكومة المغربية من تسع وزارات، استبدال الحكم العسكري في الأقاليم بالحكم المدني، الإصلاح الإداري، تحجيم عدد الإدارات وإدماج الإدارات بعضها في بعض، فسح المجال للمغاربة ليدخلوا المجالس العليا كالمجلس الأعلى للتجارة والصناعة والمجلس الأعلى للفلاحة والمجلس الأعلى لتربية الحيوانات، والمكتب المغربي للملكية الصناعية ومجلس السياحة، تكوين الحكومة المغربية من وزارات: رئاسة الحكومة، والداخلية، والعدل، والمالية، والاقتصاد، والأوقاف، والمواصلات، والمعارف، والصحة. التخفيض من عدد الموظفين ومن مرتباتهم، الوظيفة للمصلحة والحاجة لا لمجرد تضخيم كمية الإدارة الأجنبية، إسقاط وتخفيض التعويضات والترقيات، إخضاع التوظيف للمباراة والأولوية للمغربي عند المساواة وعدم السماح بتوارث الوظائف، المساواة بين الموظفين المغاربة والفرنسيين في الأجور والتعويضات، منع الجمع بين الوظيفة العمومية وعضوية الشركات والمجالس الإدارية. هذه جزئيات ولكنها على كل حال تدل على نوع التفكير في ذلك الوقت.

هذا هو المفهوم الوطني المغربي للإصلاحات التي أتت على إثر الحماية. بينما الحماية كانت تقول : الإصلاح هو الأمن والسلطة العسكرية والاحتلال، والسلطة الإدارية في يد الفرنسيين. الوطنيون استنكروا الحماية آنذاك، ولكن قالوا إن الإصلاح هو الإصلاح الذي يساوي بين المغاربة والفرنسيين في الحقوق والواجبات، المغاربة يؤدون الواجبات وليست لهم حقوق لا في الوظيفة ولا في الإدارة ولا في العدل ولا في المحاكم، ولا في التعليم ولا في أي شيء. فهذه الامتيازات التي كانت للأجانب يجب أن يتمتع بها المغاربة كذلك.

ماذا كان رد الفعل على دفتر الإصلاحات المغربية؟ في الوقت الذي تقدم الوطنيون بهذه المطالب كان المقيم العام هوالسيد بونصو الذي كان رجلا

اشتراكيا متفتحا إلى حدّ ما. صرح بونصو بأن هذه الرسالة يمكن أن تكون أطروحة جامعية توضع على الرف وكفى المومنين القتال، بحيث لم يكن هناك أي رد فعل على هذه المطالب. بطبيعة الحال كان هذا في سنة 1934. بعد سنتين تجددت هذه المطالب، خاصة المطالب الأساسية في الحريات العامة وفي إصلاح القضاء وفي التعليم وكذا في بضع نقط أخرى، وتقدم بها كذلك الوطنيون إلى جلالة السلطان، كما تقدموا بالعريضة الأولى، ولم يكن لها ردّ فعل. ولذلك خرج الوطنيون للدفاع عن هذه الأطروحة في نوع من التحدي، فبدأوا يمثلون نوعاً من الحريات العامة، يخطبون في الجماهير ويشرحون هذه المطالب فاعتقلوا وكان الاعتقال سنة 1936 الذي صادف وجود الجنرال نوگيس كمقيم عام في المغرب، كان قد عين قبل شهر أو شهرين من ذلك الوقت، وكانت الحكومة الفرنسية هي حكومة الجبهة الشعبية، ولم تقبل أن تقوم هناك اضطرابات في المغرب فأوحت إلى المقيم العام بأن يطفئ اللهيب ولذلك أفرج عن المعتقلين وكان اعتقالهم في آخر شهر رمضان، وأخّر القضية نحواً من تسعة أشهر، فكان الاعتقال الكبير في شهر أكتوبر سنة 1937 وفيه اعتقل علال الفاسي ونُفي إلى الغابون مدة تسع سنوات، كما نفي محمد بلحسن الوزاني لمدة تسع سنوات كذلك وعدد كبير من الوطنيين إلى ايتزر.

مفهوم الإصلاح بقي في عنق الزجاجة. المفهوم الفرنسي هو عقد الحماية ولا تَراجعَ عن عقد الحماية، والمفهوم الوطني كان في دفتر الإصلاحات الوطنية ولا تراجع عنه. ولكن كان الحل الوحيد هو المطالبة بالاستقلال، هذا هو الإصلاح الحقيقي الذي رآه الوطنيون، كان ذلك يوم 11 يناير 1944.

السر الذي خفي عن المؤرخين حول إخلاء طنجة من لدن الجيش البريطاني سنة 1683 بدون قتال ؟

عبد الهادي التازي

استغرب المؤرخون البريطانيون كيف أن الملك شارل الثاني أصدر أمره المفاجئ بإخلاء مدينة طنجة والتخلي عن حلمه بالتوسع الإنجليزي على الساحل المغربي بل إنهم وصفوا تلك المبادرة السياسية من العاهل البريطاني بأنها مبادرة غير حكيمة إذ أنه لم يبذل أي جهد سواء لبيع أو لمقايضة طنجة مع السلطان المولى إسماعيل، أو مع أية قوة مسيحية، بل في مقابلة ذلك، قرر بكل بساطة الجلاء عن المدينة مكتفيا بتدمير بعض التحصينات واللسان البحري (môle).

ويقول المؤرخ ب. ج روجرز (P.G. Rogers) : «لقد وقع على كاهل إيرل أوف دارتموث (Earl of Dartmouth) تنفيذ هذه العملية القاسية بكل ما تحمله من وأد الآمال وفشل المحاولات، وإحباط البطولات...

وحتى يقوم دارتموث بتنفيذ المهمة الثقيلة التي عهد بها إليه فقد تم تعيينه قائداً عاما وحاكما مطلقا على طنجة واسطحب معه قوة ضمت عددا من المدنيين، وكان صمويل بيبس (S. Pepys) أحد هؤلاء...

وقد تقرر أن تتم المهمة بالسرية التامة حتى أن بيبيس لم يعرف بطبيعتها إلا بعد خمسة أيام من الانضمام إلى الأسطول الذي رحل من بلايموث (Plymouth) يوم 23 غشت 1683.

وقد وصل دارتموث إلى خليج طنجة يوم 14 شتنبر غير أنه لم يبلغ خبر مهمته لسكان المدينة إلا في رابع أكتوبر... في هذا اليوم فقط بلغهم أنه جاء بناء على أمر الملك شارل الثاني ليس لتعزيز الحامية، بل لإجلاء البريطانيين عن طنجة ! ثم تدمير التحصينات واللسان البحري الذي يعبر عنه في الرسائل المغربية بكلمة (المون) بالنون عوض اللام[1].

وقد بدأت بعد ذلك بفترة قصيرة عملية الجلاء، وبالرغم من وجود القوات المغربية خارج طنجة غير أنه لم تبدر أية محاولة للتدخل فيما بدا لها أنها عملية جلاء بالكامل. ومن ثمة فقد تمت عملية الإخلاء يوم 5 نونبر 1683 = 15 ذو القعدة 1094، فرحل أولا سكان المدينة بأمتعتهم على ظهر السفينة متجهين إلى إنجلترا.

وأعقبت ذلك عمليات النسف، ومع أنه كان هناك نحو ألفي رجل تحت تصرف دارتموث لتنفيذ تلك العمليات فإنها قد استغرقت ما يقرب من الشهور الثلاثة، وكانت العقبة التي أطالت تلك العمليات ما تقرر من نسف اللسان الذي كان كلّف مبالغ طائلة لبنائه من لدن إنجلترا... كان اللسان يمتد في البحر على مسافة حوالي أربعمائة وثمانية وسبعين قدما ونصف القدم.

وفي أثناء عملية النسف هذه كانت القوات المغربية تقف خارج طنجة موقف المتفرج مما يجري في كل المدة التي جرت فيها عمليات التدمير. لم يحدث أي رد فعل حتى بعد أن قامت مؤخرة القوات الإنجليزية بتفجير آخر الألغام وهي تغادر طنجة تحت قيادة اللورد دارتموث نفسه عند منتصف ليلة خامس يبراير 1684 = 18 صفر 1095.

وقد سجل دارتموث في خطاب له مؤرخ في نفس اليوم إلى السيد ليونيل جينكينز Leonell Jenkins كيفية الانسحاب النهائي من طنجة، وأخبره بأنه دمر برج بول Pole-Fort، وأظهر له أنه لم يترك فرصة للقائد المغربي (يقصد إلى القائد علي بن عبد الله الريفي) بأن يدعي أنه هو الذي قام بطرد الإنجليز ! إلا أنه يضيف قائلا : «وأعتقد أننا قد رحلنا عن المغاربة مخلفين أفضل تقدير عندهم لم يحملوه لأي من المسيحيين الذين انسحبوا من أي جزء من بلادهم على مر العصور...».

وبالفعل فإن اللورد دارتموث كان يبدي لونا من المجاملة للقوات المغربية التي استحقت التقدير عنده، ويفسر هذا أنه حدث أن لغما لم ينفجر وكان موضوعا في أحد التحصينات التي تقرر تدميرها، فبعث دارتموث برسالة إلى القائد المغربي يحذره من ذلك حتى يحتاط... غير أنه مع هذا ومع رحيل الإنجليز النهائي دخلت القوات المغربية المعقل المشار إليه من دون تبصّر، وانفجر اللغم بعد قليل وقتل ثمانية من الجنود المغاربة...

وبتاريخ 6 ربيع الأول عام 1095 = 22 يبراير 1684 بعث السلطان المولى إسماعيل رسالة إلى شارل الثاني وصلت إلى لندن في أبريل 1684 اتضح فيها أن السلطان هو الذي منع قواته من التدخل أثناء انسحاب الإنجليز، وذلك احتراما لعقد الهدنة الذي كان أبرم بين الجهتين في مارس 1681 لمدة أربع سنوات...

أكثر من هذا يبدو في تلك الرسالة أن السلطان كان متخوفا، لبعض الوقت، من أن الإنجليز قد يكونون في سبيلهم لتسليم طنجة إلى الفرنسيين على نحو ما كانت إنجلترا أخذت طنجة من يد البرتغال، وكان على القوة المغربية أن تتدخل وقتئذ لتمنع مثل ذلك التفويت.

وقد كان مما ورد في الرسالة الإسماعيلية : «وعندما تتوقفون عن الإحاطة بنا، وعندما تُسلمون لنا بلادنا، عندئذ فقط تظهر قيمة صداقتكم لنا. ويتأسف المولى إسماعيل لتسرع الجيش البريطاني إلى هدم ما كان! ويقول : ولو كنتم قد تركتم الـمون الذي دمرتموه كما كان، لدفعنا لكم ثمنه، وكان لهذا الإبقاء منفعة لكم أيضا حيث إنكم تحتاجونه لسفنكم العديدة التي تبحر إلى الهند وغيرها... وكان في إمكانكم الحصول على حاجاتكم من الماء العذب في الغدو والرواح. وإذا ما رغبتم الآن في الود، ولم يكن لديكم أية مقاصد نحونا فإننا سوف نبادلكم نفس الشعور، وسوف تنمو بيننا الصداقة الطيبة وسوف نمدكم بكل ما تحتاجون إليه من موانئنا بإذن الله».

وقد اتبع العاهل المغربي هذه الرسالة بالإفراج عن طائفة من الأسرى البريطانيين والبرتغاليين الذين التحقوا ببلادهم على متن السفينة كريبوند Greybonnd...

بمثل هذه التفصيلات تخبرنا المصادر البريطانية...

أما عن المصادر المغربية فيتحدث عن الموضوع مؤرِّخ معاصر للسلطان المولى إسماعيل، كان هو قاضي القضاة في عصره، الوزير محمد بن العياشي صاحب كتاب «زهر البستان» المتوفى سنة 1139=1726-27 (2).

وهكذا ففي معرض حديثه عن جهاد السلطان المولى إسماعيل ذكر أن العاهل تصدى لبساتين طنجة (ج. بستيون (Bastion)، بمعنى الحصون، وليس جمعا لبستان بمعنى الحديقة) التي بناها النصارى الإنجليز في أيام المهادنة التي كانت بينهم وبين غيلان [3]... فأمر كبار قواده القائد عمر بن حدو ... بمنازلة الثغر المذكور... والرباط فيه... وأسند إليه جيش أهل الريف والمتطوعة من سائر الناس، فنازل (البساتين) المذكورة التي فيها قبة السلاطين، وفيها مرشان[4] ودار البارود وغيرها من (البساتين). وحاصرها من كل جهة ومكان حتى استفتحها واستولى على ما فيها... كانت تلك (البساتين) ستورا لفحصهم... وراحة لهم في سرحهم وفي غدوهم ورواحهم، يتقلبون في ذلك الفحص بخيولهم... فقيض الله لهم بوجوده جيشاً عرمرما أسنده إلى نظر القائد المذكور ففضّ ختمهم، واستنزلهم من معاقلهم... فبقي النصارى في حصن طنجة منكمشين أحْيَر من بقّةٍ في حُقّة! وجاء القائد المذكور بالفتح للمولى المنصور وتلوم جهد الاستراحة...

ثم أمر، أيده الله، بمعاودة منازلتها فتهيأ النصارى الإنجليز الذين بها لملاقاة المسلمين وطلبوا الإغاثة من جيرانهم نصارى الاصبنيول من عدوة الأندلس... لبُعد ما بين طنجة وجزيرة انكلطيرة، فأغاثهم الصبنيول بطائفة من النصارى، أهل (الطبجية) منهم، فخرجوا من حصن طنجة لمحاربة المسلمين، وثبت المسلمون في وجوههم، وأمكنهم الله بسيوف المسلمين فقاتلوهم قتالا ذريعاً، ورجعوا لحصنهم منهزمين، وطلبوا من القائد المذكور أمانا على شروط اشترطها عليهم من فك أسارى المسلمين، ودفع بارود وعدة وغير ذلك مما تحملوه... والتزموا دفع ذلك للقائد المذكور وأشهدوا على أنفسهم وشهد عليهم القسيسون والرهبان ورجع القائد المذكور بأجر وغنيمة[5]...».

وهكذا يظهر من نص ابن العياشي أن الغارات كانت مستمرة على الحصن إلى أن توصل الطرفان إلى عقد اتفاقية الهدنة المشار إليها في المصادر الإنجليزية.

ويتحدث محمد الصغير اليفرني (ت 1155=1742) في «نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي»[6] بهذه العبارات :

«ومنها (من الثغور المحرَّرة) طنجة فإنه - رحمه الله - بعث جيوشه فضيقوا على من بها من نصارى إلى أن ركبوا سفائنهم وهربوا في البحر وتركوها خاوية على عروشها. وذلك في ربيع الثاني عام خمسة وتسعين وألف» مارس أبريل 1684.

وإلى جانب هذا، يضيف أبو القاسم الزياني (ت 1149-1833) في تأليفه «البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف»[7]، يضيف هذه المعلومة : «لما ضاق الأمر على النصارى الذين بطنجة وطال عليهم الحصار، خربوها وهدموا أسوارها وأبراجها وركبوا سفنهم وتركوها فدخلها المسلمون من غير طعن ولا ضرب».

ويأتي الناصري (ت 1315-1897) صاحب «الاستقصا» فيخبر عن مرحلة ما بعد أيام القائد عمر بن حدو الذي توفاه الله بعد تلك الغارات الأولى ليعوضه القائد علي بن عبد الله الريفي الذي يقول عنه الناصري : «إنه شرع في بناءِ ما تهدم من أسوار المدينة ومساجدها في فاتح جمادى الأولى من السنة (16 أبريل).

يبقى بعد كل هذه النصوص أن نعود لعنوان موضوعنا : (السرّ الذي خفي عن المؤرخين حول إخلاء طنجة من لدن الجيش البريطاني بدون قتال).

لقد ظللت منذ الحديث الذي نشرته مجلة أكاديمية المملكة المغربية في فبراير 1985 حول محمد بن حدو أعطار سفير السلطان المولى إسماعيل لدى

الملك شارل الثاني، ظللت متعلقاً بمعرفة مصير هذا الرجل العظيم الذي خدم الدولة المغربية لفترة طويلة، وتعرض لامتحانات عسيرة، هذا الرجل الذي يحتفظ متحف (شيسويك هاوس) في لندن بلوحة له جميلة من مقاس 313 cm على 213 وهي من عمل الفنانين الرسامين : گودفري كنيلر G. Kneller وجان ويك J.Wick.

ذلك الرجل الذي كان المغربيّ الأول الذي انتسب للأكاديمية البريطانية[8]... هذا الرجل الذي أصبح خاصة الخاصة عند سيد البلاد على حد تعبيره في خطابه إلى الملك شارل الثاني...

لقد كان آخر العهد به، على صعيد الدولة، أنه كان حاضرا بمكناس حتى عام 1220=1722 عند استقبال السلطان المولى إسماعيل للسفير البريطاني ستيوارت الذي كان تعرّف على محمد بن حدو أعطار أثناء مهمته في لندن.

ومنذ الحديث عن ابن حدو في المصادر البريطانية بمناسبة هذه السفارة اختفى ذكره...

لقد توفي السلطان مولاي إسماعيل (1139-1727)، بعد خمس سنوات من هذا التاريخ، ولم ندر هل امتد العمر بابن حدو العطار إلى حين وفاة مولاي إسماعيل أم أنه عاش بعده، أم أن عاصفةً سياسية طوحت به فطحنته كما فعلت بآخرين، ممن عرفنا أسماءهم وممن اختفوا عن الأنظار..!

وفيما يتصل بالأسرة التي تحمل اسم أعطار، ذكر العبدي الكانوني في تأليفه «آسفي وما إليه»[9] أن بيت أولاد العطار من السوس الأقصى، وأنهم تدرّجوا في الخطط السامية من الدولتين السعدية والعلوية، وقد كان واسطة

عقدهم أبو عثمان سعيد بن إبراهيم الذي فوض إليه السلطان أحمد المنصور الذهبي (992-1584) أمر السوس الأقصى حربياً وخراجيا، كما كان منهم القائد أبو عثمان سعيد بن محمد بن حدو أعطار المتوفى قبل عام 1131 - (1718-19)، عهد السلطان المولى إسماعيل، وكان منهم كذلك القائد الحاج علي بن عبد الله أعطار الآسفي الذي كان من المحظوظين عند السلطان المولى عبد الله بن إسماعيل على ما تشهد به بعض الظهائر التي تحمل تاريخ 1159-1746[10]...

وقد تحدث الضعيف[11] عمن سماه الرئيس الأفخم الطالب محمد بن حدو الدكالي الذي كان، على حد تعبيره، ركنا عظيما من أركان الدولة العلوية والذي أدركته وفاته بفاس الجديد يوم 19 محرم 1177= (30 يوليه 1763)، ولا أعتقد أنه المقصود عند الضعيف إلا إذا كان ابن حدو عَمَّر أكثر من مائة سنة...

وفي تأليفه عن «بيوتات مدينة سلا» الذي ألفه كوستي [12] وعربه بلقاسم بن العربي عشاش قال: ومنهم أولاد العطار... وكان لهذه العائلة جاه واحترام.

ومنهم – يقول كوستي – السيد أحمد العطار، كان عاملا بمدينة أزمور وقت استيلاء البرتغال عليها.

قال : وكان أحد أولاد العطار وزيراً للمولى إسماعيل... ومنهم أيضا أحمد وعبد الواحد ومحمد العطار المعروف بالقائد حدو، وكانوا عُمالا بسلا، وكانت سكناهم بحومة .... والدار التي بها الزاوية التّهامية هي لهم، وآخرهم توفي سنة 1302 = (1884-85).

وإذا كان صحيحاً – إلى حد ما – ما قاله كوستي عن أحمد العطار الذي كان عاملاً بأزمور وقت استيلاء البرتغال على المنطقة[13]، وإذا كان تعبيره بأن

أحد أولاد العطار كان وزيراً للسلطان المولى إسماعيل حذرا، فإن الدكتورة المحشية كانت مستروحةً عندما ذكرت أن أحمد العطار هو الذي كان سفيراً للسلطان بأنجلترا عام 1092...

لقد كان السفير المغربي إلى شارل II يحمل اسم مُحمد وليس أحمد على ما وقفنا عليه بخطه في سجل الأكاديمية البريطانية، علاوةً على الرسائل التي كان يوقعها... ويبدو أن المصدر الذي اعتمدت عليه السيدة المحشية في تحديد الاسم وأنه أحمد (م.ح.ص.ج3 الورقة 616) التبس عليه هو الآخر ابن حدو وهو من الجنوب بابن حدو آخر في الشمال حرر العرائش عام 1101=1689 وهذا ماكان وراء تمسك السفير بذكر نعته أعطار ليتميّز عن الآخرين...

والمهم قبل هذا وبعد هذا أن هذه المعْلمة الشامخة : محمد بن حدو أعطار لم يكن له حظ في سائر كتب التاريخ المغربي التي لم تذكره - كما أسلفت - ولو بنصف كلمة! الأمر الذي جعل الشيخ داود يتساءل عمن يكون ابن حدو الذي ورد ذكره فقط في المصادر البريطانية(14)؟ وإن الذين حاولوا أن يستجلوا تاريخه كانوا يخلطون بين أحمد ومحمد!

وبعد هذا الكلام حول التعريف بهذا الدبلوماسي المحنك، دعونا نعد إلى السر العظيم الحاسم الذي كان وراء انسحاب بريطانيا العظمى من طنجة دون قتال...

لقد أكدت المصادر البريطانية أن الملك شارل الثاني كان يعزّ عليه أن يترك طنجة التي يعتبرها جوهرةً في تاج ملكه، ولهذا فإنه كان يتوسل للبقاء فيها بأي ثمن!(15) بالرغم من الآراء المناهضة...

وقد علّق آخر أملٍ له في البقاء بها على ابن حدو الذي يبدو أنه وعد شارل باطلاعه على الحقيقة.

وفي زيارتي الأخيرة للندن، أكتوبر 2002، حرصت على المزيد من تتبع أخبار ابن حدو أعطار في المصادر البريطانية التي تناولته بالكثير من التعليق على ما أسلفت، وقد وُفّقت هذه المرة في الوقوف على رسالة سريةٍ للغاية، فريدة من نوعها، تقع في عشر صفحات مكتوبة بخطه إلى العاهل البريطاني شارل، ينصحه فيها، نظرا للحب الصادق الذي جمعهما منذ لقائهما معاً في لندن، ينصحه بأن يترك طنجة! ويضعه في الصورة الحقيقية للاستعدادات الضخمة التي يهيئها السلطان الملوى إسماعيل لاسترجاع طنجة..!

ويستعمل ابن حدو في رسالته هذه أساليبه التي كانت معروفة على عهده من إظهار أن السلطان لو علم بهذا النصح الخاص الذي يقدمه للنصارى لانتقم منه ونكبه! وهو يأسف لكون الوعود التي كان وعد بها شارل لم تجد لها أذاناً في القصر بسبب أن بعض الخصوم السياسيين له مثل القائد ابن حدو، الذي لا تربطه صلة عائلية به، حفروا له في غيبته وأظهروه في حلة العميل المتنازل!

وبمناسبة ذكر صاحبنا أعطار – أذكر أن الرسالة موضوع الحديث، تحمل لنا معلومات جد هامة عن بيت ابن حدو صاحب الرسالة... وكيف أن جدوده كانوا يعملون مع السعديين وبالذات مع المنصور الذهبي وابنه زيدان، على نحو ما رويناه سابقاً عن الكانوني...

وقد دفعني كل هذا إلى تصيد المزيد من المصادر عن هذه الشخصية المغربية الفذة ووصلت إلى أنه أصلاً من دكالة، وبالذات من آسفي على ما

أسلفته... وأن أحد أفراد أسرته كان له مركز قيادي في المدينة المذكورة، وهو الأمر الذي يفسره وجود رسالة طويلة عريضة ممضاة من قادة آسفي إلى العاهل البرتغالي إمانييل الأول بتاريخ ثاني يوليه 1509، وقد وقفت عليها في الأرشيف البرتغالي في ليشبونة على ما أشرت إليه في هامش سابق...

لقد كان من تلك التوقيعات التي تحملها الرسالة اسم عبد الله بن جطو وأحمد بن حدو... إلى آخر اللائحة[16] التي ذيلت بها الرسالة المذكورة.

لقد كانت رسالة محمد بن حدو أعطار الحلقة المفقودة عند المؤرخين الأجانب والمغاربة على السواء، وبقيت سرّاً بين السفير المغربي ابن حدو وبين العاهل البريطاني شارل، ولهذا بقيت غائبةً عن الذين تناولوا العلاقات بين الدولتين...

أقول بقيت سرّاً، مضيفا إلى هذا، تساؤلي عن طريقة بلوغ الرسالة إلى العاهل البريطاني بالسرعة المتناهية، التي جعلت وصول أصداء الرسالة إلى الملك يقترن بتاريخ الحسم في اتخاذ القرار!

وحتى أحيط الباحثين المهتمين بموضوع التاريخ الدبلوماسي والعسكري للمغرب، وخاصة المهتمين بتاريخ طنجة، ألحقت بعرضي هذا صورة خطية لهذه الرسالة مصحوبة بتقديم لمضمونها، يتبعه بالآلة الكاتبة النص الكامل لها، وتعليق على بعض كلماتها، إلى جانب رسم اللوحة الرائعة التي سبق أن أشرت إليها والتي تستوقف الزائرين اليوم في أجمل متحف بالعاصمة البريطانية...

المرفقات :

1- صورة الورقة الأولى من رسالة محمد بن حدو أعطار.

2- صورة الورقة الأخيرة من رسالة محمد بن حدو أعطار.

3- تقديم لمضمون رسالة محمد بن حدو أعطار.

4- النص الكامل للرسالة بالآلة الكاتبة.

5- تعليقات على رسالة محمد بن حدو أعطار.

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد

الورقة الأولى من رسالة محمد بن حدو أعطار

الورقة الأخيرة من رسالة محمد بن حدو أعطار

مضمون رسالة محمد بن حدو

سفير السلطان المولى إسماعيل إلى الملك شارل الثاني

بتاريخ 11 شعبان 1094

رسالة هامة بتاريخ 11 شعبان 1094هـ موافق 5 غشت 1683 مرفوعة من محمد ابن حدو أعطار، سفير السلطان مولاي إسماعيل ملك المغرب، إلى العاهل البريطاني شارل الثاني، تتعلق بالقرار الذي اتخذه المغرب لتحرير طنجة من الاحتلال البريطاني ... وتتضمن تذكير السفير ابن حدو للملك شارل الثاني بالمهمة التي عهد بها إليه في بريطانيا(17) عقب زيارة السير جيمس ليسلي S.J.Leslie حيث أبرمت اتفاقية للهدنة بين الدولتين لفترة أربع سنوات. وفي الرسالة نجد السفير المغربي يُعرّف بأسرته التي كان أفرادها يعملون مع الدولة السعدية في السابق... ويذكره بالصداقة الحميمة التي ربطته بالملك وأسرته في لندن... ويحيطه علماً بأنه بعد عودته للمغرب وجد أن الوشاة سعوا لإفساد علاقته بالسلطان، مبلغين عنه أنه لم يكن مخلصا في أداء رسالته لدى البلاط البريطاني، ويذكر اسم القائد عمر بن حدو الذي لم تكن تربطه علاقة عائلية به... والمهم أن نذكر أن السفير ابن حدو أعطار نظراً لما له من تقدير وود للعاهل البريطاني فإنه يشكره على ما بذله لإنجاح سفارته وإرضائه في كل طلباته فيما يتعلق بالمواد الحربية التي طلبها... لكنه إلى جانب ذلك الشكر يقدم نصحاً سريا جدا للعاهل الإنجليزي بالاستعداد للإجلاء عن طنجة! لأن اتفاقية الهدنة على وشك أن تصل إلى نهايتها، وأن السلطان المولى إسماعيل مصمم على أن يحرر طنجة التي كانت رابعة مرسى يطلب إليه السلطان العثماني أن يحررها من يد الأجانب، وأن السلطان العثماني طلب من حكام الجزائر أن يكونوا عند

أمر العاهل المغربي في جهاده للمحتلين لأراضي المغرب، وهو لذلك حشد جيوشاً من مختلف جهات المغرب ابتداءً من سوس إلى الغرب، إلى مراكش، وأنه لم يبق في المغرب ما يشوشه لكي يقوم بهذه الحملة... ويكرر - عدداً من المرات - أنه محبة في أن يجنب إنجلترا الكارثة، وفي أن يخدم مصلحة إنجلترا ومصلحة المغرب، فإنه يبلغ - وعلى وجه السر - أنه لم يبق هناك أمل في البقاء بعد عودة السلطان من سوس خاصة، وأن السفير يعرف أن بريطانيا، وهي بعيدة عن طنجة، لا تملك الوسائل لمقاومة الجيش المغربي الذي يؤمن بالأجر العظيم الذي يناله المسلم وهو يجاهد من أجل نصرة كلمة الله! وهكذا تدخل هذه الرسالة في عداد الحرب النفسية التي شنها ابن حدو أعطار الذي أصبح من خاصة الخاصة عند السلطان المولى إسماعيل... ولم يتردد ابن حدو أعطار في أن يذكر العاهل البريطاني في أن ما كان حصل عليه في إنجلترا من مواد حربية كهدية لم تكن عطاء من بريطانيا بدون مقابل، فإن السفير أعطار كان يقصد إلى تلميع صورة شارل لدى مولاي إسماعيل، وقد نجح في هذا بالفعل، وأن مولاي إسماعيل لا يُكنّ عداء لإنجلترا ولا لملكها، ولكنه مع ذلك أقر عزمه على استرجاع المدينة، وهو في نفس الوقت يبدي استعداده لمساعدة إنجلترا في مصالح أخرى، ومن الطريف أن نجد ابن حدو يكرر النصيحة للعاهل البريطاني ويوصيه بأن يبقى أمرها سرّا، ويعلن السفير استعداده لإرجاع ثمن ما كان حصل عليه من تلك المساعدات الحربية من ماله الخاص...

الرسالة كانت بخط ابن حدو وهي من عشر ورقات، على ما ندري، وتحتوي على معلومات جد هامة في العلاقات الدولية للمغرب على ذلك العهد، وتستعمل بعض المصطلحات الأجنبية على ما جرى به العرف وقتئذ، وقد كان من أبرز ما حملنا على نشرها، أن المصادر البريطانية التي تحدثت عن العلاقات الثنائية بين البلدين لم تطلع على هذه الرسالة الطويلة العريضة، فبقي هناك فراغ

هائل فيما يتصل بظروف تحرير طنجة!... الأمر الذي جعل الملاحظين يتساءلون عما كان وراء إقدام إنجلترا على ترك المدينة فجأة من تلقاء نفسها دون حرب...! لقد كانت نصيحة ابن حدو أعطار وراء ذلك الصنيع من العاهل البريطاني الذي عمل بنصيحة صديقه، ووفّر على الطرفين محنة مواجهات مسلحة جديدة لم يبق لها مبرر بعد الاستعدادات الضخمة التي أمست على أهبة التدخل[18]...

* * *

النص الكامل للرسالة بالآلة الكاتبة

بسم الله الرحمان الرحيم   صلى الله على من لا نبي بعده

إلى صاحب كرسي مملكة الأنكليز الشارلس الثاني، السلام على من اتبع الهدى.

أما بعد، فإنه لما جاء الباشدور مْتَاعْكُم لمقام ضيفنا السلطان نصره الله بالغرب، وطلبتم من ضيفنا الباشدور منه يأتكم لتحقق المواصلة فيما بينكم وبين ضيفنا نصره الله، أمعن النظر في خدامه، وفيمن يصرفه إليكم فاقتضى نصره الله ذلك أن بعثنا نحن إليكم ولم نكن أنا في تلك الساعة من الخدام الأقربين إليه كثيرا ولا من خاصة الخاصة وكبراء ديوانه، أهل بساطه المنيف العلي بالله، بل كنت خديماً من جملة أعيان الخدام فقط، لكن حيث عرفني، أيده الله، وإني من ديوان المخزن القديم المعروفين بخدمة الملوك في القديم، وأن جدي كان مع الشرفاء الأسلاف ملوك مراكش : مولاي أحمد الذهبي ومولاي زيدان، وأبي كذلك كان مع أبنائهم وعرف ضيفي نصره الله، وأن أبي وجدي كانا

ممن يخالط العجم، وعلم أن أمي عجمية من الفرانصيص، وإن لنا خلطة ولنا قدرة ومناسبة على أمور العجم، عيننا لذلك وأرسلنا إليك وحيث أتيتك وبلغنا إليك ورأيناك عملت معنا من الخير ما لم تعمله مع أحد، لا من الباشدورات الروم ولا من الباشدورات الهند وفضلتنا عن سائرهم، ورفعتنا على جميعهم، وأدخلتنا لدارك، وأطلعتنا على أسرارك وديوانك وعرفتنا بأولادك وأهل دارك وأكلنا طعامك وأسلفتنا خيرك، وعملت معنا جهدك، ولم تخيب لنا أملاً، ولا أبطلت لنا عملا وكلفناك بما عرفنا يحبه ضيفنا ببلادكم وهو البارود والمكاحل فقط لأنه لا يريد سواهما. ولا له مراد ولا همة إلا فيهما، وقضيت لنا كل ما أحببنا من ذلك، إلى أن أتينا من بلادكم بخمسة عشر مائة قنطار من البارود وعشرة مائة مكحلة ولا أشرت عليك بذلك إلا من تلقاء نفسي، وأنا ما لي في ذلك غرض، من أجل الخير الذي عملته فينا كلفناك بذلك لنقضي لك به غرضك عند ضيفنا، حتى الخمسة آلاف ريال التي أعطيتنا زدتها باروداً وعدة، كما في علمك، لنقربك بذلك إلى ضيفي ونحظى عنده، وتكون لي المزية على أقراني لديه، وليقبل قولي وكلامي إلى أن نجد فيه ساعة الخير للكلام في أغراضك ومصالحك، ولا كان في نيتي عندي بدارك إلا ذاك، جزاء لك ومكافأة على خيرك معنا وإقبالك علينا وبرورك بنا. لكن حيث رجعنا من عندك دخل بعض الناس الحُسّد لنا، وخافوا أن نزيل لهم مراسيهم وبلادهم، وهم إخوان القايد عمر بن حدو صاحب القصر وتطاون والفحص فبلّغوا عنا لضيفنا، نصره الله، كلاما على غير وجهه ليفسدوا خاطر ضيفنا علينا، حسداً منهم لنا وبغضاً فينا. فلما خرجنا من طنجة وبلغنا بساط العلي بالله قال لي ضيفي : ما قلت وما فعلت مع طاغية الإنجليز؟ فقلت له : هو لا يريد من ضيفي إلا المهادنة التامة وزيادة فيها، فقال لي ضيفي : وهل ما قنعوا بما عمل معهم خديمنا عمر بن حدو حتى

تزيدهم أنت الكلام في هذا؟ فنالني منه ما نالني من الغضب في تلك الساعة كما بلغكم، وحصل في علمكم، ولولا الله أعطاني رجلا من أخواله وأهل قرابة أمه، واحد من قواده المعظمين عنده، بنت أخته زوجتي، تشفّع له ورغبه في، حتى عفا عني وسمح، لوقع بي ما وقع، وبقيت من تلك الخصومة منه على بعد، وفي حياء وحشمة. لكن ما زلت أتقرب إليه بعد ذلك شيئا فشيئا إلى أن صرت الآن في درجة كبيرة، من جملة خدامه والأقربين إليه ومن خاصة خاصته ومن أهل وكبراء بساطه وديوانه، وأنا مع هذا باقي على ما تعهد فينا، لم ننس خيرك وإحسانك إليّ ومعاملتك إياي بل في كل ساعة نذكرك لضيفي، ونثني عليك له بالفعل الجميل ونشكرك له بالعقل، وكل مرة نقول له : ذلك الرجل يحب ضيفنا، وما في ملوك النصارى من يحبك مثله، وله عقل، ولا يحب من سيدنا إلا المهادنة على طنجة طول حياته ولا يريد فتنة مع أحد، لا مع المسلمين ولا مع النصارى، فقال لي ضيفي : والله إنه لعاقل، الذي يبغي المهادنة على طنجة طول حياته منا، لأنه يخاف أن تؤخذ له وهو حي، وشهد لك بالعقل، ويذكرك بالخير لأجل كلامنا فيك، ويقول فيك : ما بقي طاغية في العجم أعقل منك. وأنا الآن حيث بلغتُ المنى من العز والقرب لضيفي، وسرت من أهل ديوانه وخاصته وتقربت حتى صرت ما يخفى عليّ أمر ظاهر ولا باطن، وعرفت ما مراد ضيفي وما انطوى عليه فؤاده، ولم يبعد عليّ سرّ ولا جهر في بساطه، بل وفي سائر مملكته وجب علي أن أنصحك ونعلمك بما ينفعك ولا يضر ضيفي، ونخبرك بما عنده وبمقصوده هذه الساعة، وما هو معول عليه، ولا أخبرك بهذا إلا مراعاة لخيرك معنا وتفضلك عليّ بكل ما أحببت منك في بلادك وتعريفك لي على سائر باشادورات الآفاق الذين كانوا بدارك، ولكن هذه تكون مني إليك على وجه الله لا يطلع على كتابي هذا إلا أنت وكاتب سرك، وإن ظهر منك في

هذا القول شيء بلغ إلى هنا، ساعة ويصل ضيفنا من حينه ونحرق بالنار، وينتقم مني ومن ذريتي وأسلافي وأهلي ولا يبقى في دائرة تذكر، فالذي أخبرك به، وأن أردت أن أنصحك به هو ما فهمت من ضيفي، نصره الله، وأن هذه الأربعة سنين التي هي مدة المهادنة معكم قد اقترب أجلها: فعام فرغ لنا قبل خروج ضيفنا لحركته السعيدة هذه. وهذه له هنا قريب من عامين تقرب ثلاث سنين فما بقي لكم منها إلا عام واحد، فعما قريب يفرغ، ويستوفي أمر المهادنة، وضيفنا إن فرغت هذه المهادنة ما عندنا في مراده إلا التوجه لبلادكم والنزول على طنجة عندما يظهر الربيع بالفحص إن شاء الله، ولم يبق له ما يشوشه في هذا الغرب وما كان يشوشه به إلا هذا ابن أخيه أو إدالة الجزائر التي له.......... طاعتنا إلى طاعته ودخول إقليمها تحت ولايته.

لكن فات سنة، كتب هذه الساعة للعثماني ملك بر الترك والمشرق كله واشتكى له ضيفنا بهذه الإيدالة التي بالجزائر، فاتاه الجواب وكتابه ها هو عندنا بطابعه، قال له فيه : أهل الجزائر يكونون عند أمرك ونهيك في كل ما تريده منهم، ويعطونك الحركة والجيش لجهاد النصارى في الوقت الذي تريد، وإن لم يبادروا لك بكل ما تحتاجه منهم، فقد أذنا لك، انتقم منهم بنفسك، وصرَّف لهم ضيفي نسخة من كتابه، ومسك كتاب العثماني عنده، فنفع ذلك أهل الجزائر وأجابوا السمع والطاعة على الذي يأمرهم به من حركات النصارى وغيرها، وها ضيفنا يريد رد الجواب والهدية له ثانياً، لأنه كان قبل هذه المكاتبة ما بينه وبينه مواصلة، والآن أتاه كتابه وتعرف به كثيراً، اتصلت المحبة والأخوة بينهما، فلا يصبر ضيفي عن مواصلته ومكاتبته بكل شيء، وأول ما ذكر العثماني في كتابه لضيفي، وأوكد ما حرض عليه جهادكم، قال له فيه : أنتم أشراف أهل قرابة الرسول (ﷺ) وذريته وأولاد بنته وأحق الناس باتباعه وخدمته وجهاد أعدائه

فكيف بكم تصبرون على الجهاد، وعلى أربعة مدن للنصارى في بركم وبلادكم، ولا بينكم ولا بينهم إلا يوم أو يومان، وحرّضه كثيرا على الجهاد ولا قبل له عذراً فيه، فرأيت ضيفي عمل بوصيته والتفت لتحريضه وأصغى بأذنيه لقوله، وعمل بما كتب له في قلبه وجوارحه لأنه ملك ملوك الإسلام والروم والعجم وخادم الحرمين الشريفين ومصر وبر الترك، وهو نازل في بحبوحة النصارى عن يمينه ويساره وتحت يديه وطاعته، وواجب على الإسلام العمل بقوله والالتفات إليه. وأما مسألة ابن أخيه الذي كان يشوشه عن النصارى وشغله عن التوجه إليكم فترونه دخل عليه في إقليم سوس، وحاصره ضيفنا في مدينته حصاراً شديداً حتى صار يطلب المهادنة والنجاة لنفسه فلم يجدها منه، وأشرف على الأخذ والهلاك ولا يبقى إلا الظفر به عن قريب إن شاء الله.

وأما سوس فقبائله لا تعد ولا تحصى، وأقل ما احتوى عليه من الجيش في قبائله ثلاثة مائة آلاف كلها بارود ورصاص، لا يعرف الرجل منهم، من ميّز بعقله إلا مدفعه ومكحلته حتى إذا كانوا عشرة رجال في دار يكونون بعشرة مدافع وأكثر، ونزول هذه القبائل السوسية تزيد لبساط ضيفنا نصره الله كل يوم وفوداً وفوداً، أفواجاً أفواجاً، ويتلقاهم هو بالقبول والرضا ولا كلفهم لا بملازم ولا بمغارم إلا شرط عليهم شرطاً واحداً، وهو الرهن من كبارهم يسكنون بمراكش على القيام معه، على حد الظالم؟ بقبائلهم للجهاد بطنجة وغيرها، وأن يكونوا عند أمره ونهيه في ذلك حيث ينزلهم إليه ويأمرهم به، ولا قصد سوس من أول وهلة إلا بهذه النية، ولا كان في مراده في دخوله ابن أخيه، فلم يرد له بال ولا كان له شان، وإنما كان مراده في دخوله لسوس أن يولّف أهله وقبائله على الجهاد معه، وهو الآن بلغ مراده في ذلك، وأتته القبائل وحلّفها وعاهدها على الجهاد وألّف قلوبهم عليه وأعطاهم العهد على أن لا يعصفهم بسوى الجهاد

أبداً. وقضي له الأمر في سوس وفي قبائله، وسوس كما لا يخفاكم وكما تقرر عندكم خبره من كثرة الجيوش فيه، مع ما عنده، نصره الله، من ستين ألف جيش آخر، ورأيته خيلاً ورماة، وأين جيش المتطوعة من قبائل الغرب، وأعيان القبائل والوفود، أتت الجهاد محبة في الله ونصرة لدينه، يجاهدون بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، وأين جيش العرب الذي يجتمع من قبائله من تلمسان إلى فاس وجيش تافلالت وقبائلها ودارات، ومراكش وقبائلها وجبالها. ففي جمعة من الأيام تجتمع له على طنجة ستة مائة آلاف من جيوش الإسلام بكلمة واحدة. وأنا أردت أن أنصحك وأن أبصرك في هذا كله حيث تحققت من ضيفي أنه يعمله، وأنه ليس له مراد إلا في طنجة بهذه الجيوش كلها عند فراغ مدة المهادنة وعلى محبتك معنا ومحبتك وخيرك معي، أعلمتك لتكون في هذا على بصيرة ويقين، فإن كنت تقدر على حرب هذه الجيوش وتستطيع لدفعهم عن طنجة إن نزل عليك ضيفي فيها العام والعامين والثلاثة واليوم والشهر، ولك القدرة على الحرب بالرجال والأموال، فما عليك في أمر المهادنة إن فرغ لك أو لم يفرغ، وإن كنت لا تقدر على هذا لما رأيت أنا من بعد بلادك وعظم ما يضر بك من كثرة المؤن والنفقة على طنجة وما يأتي لها من الجيش ولم تقدر على القوت وكثرة النفقات، فقُم اسمع نصحي لك واصغ إلي بأذنيك وبارح على طنجة وردها لضيفي ملاحا، أجبه لكل ما يطلبه منك، واعطه منها كل ما يشرطه عليك من البارود والعدة، وكل ما يوجد ويحتاج إليه ضيفي بذلك البر، واكتب له واطلب الفضل والمهادنة، فيزيدك مهادنة أخرى كما تحب، لأن ضيفي قلبه مليح عليك من كثرة ما نثني عليك، ونذكرك له عنده في بساطه المرة بعد المرة. وإن هذه نصيحة مني نصحتك بها، وبلدك قد عرفتُها وعرفت خسرانك على جيشك بطنجة وغيرها. وسمعت منك أنك لَزِمك في شأن خديم سيدنا القائد

عمر بن حدو رحمه الله بطنجة أموالا لا تحصى، ويلزمك على شد طنجة المال العظيم وشكيت إليَّ أنت بذلك، وسمعته أنا بنفسي منك، وهذا كان لزمك على حرب القائد عمر بن حدو وهو واحد من خدام ضيفنا وقائد من قواده، وأين أنت في النفقة والخسارة إن نزل عليك ضيفي بما ذكرنا لك من جيوش الإسلام، والله حتى تخسر أموال جزيرتك كلها في شيء (؟) جمعة من أيام. ولا تقدر أن تفك طنجة من يده إن نزل بها، ورآها بعينه بحول الله وقوته، وإلا أنا على قدر خيرك ومحبتك أشفقت عليك، والذي ظهر لي إن عملت لكلامي وتحققت محبتي فيك، فهي دبّرْ على بلادك في الوسع، ما دام سيدنا في سوس غائباً هذه الساعة، وأطلب منه المهادنة ورد له طنجة ملاحاً، واطلب فيه الخير تجده قبل أن تطلبه ولا تجده فيه إن نزل لك على طنجة! ولكثرة ثنائي عليك وشكري لك وكثرة قربنا لضيفي وحظوتنا عنده لا يكون لك إلا ما تحب من جودنا في هذا البساط العلي بالله، وأنا الضامن لك في هذه إن عملت كل ما قلت لك أن ترقد على طنجة في أمان وأن تنتهي منها ولا يبقى فيه كِرْك ... بزوجته فقط؟ والله ما تخسر به المهادنة. والخير مع سيدنا ما يضرك، واتخذه على سفينة واحدة إن بعثتها إلى طنجة، وأنا أعرف رجالك لا يعرفونك إلا بالزاد القوي والمال الكثير من الكمانية والبجماط والكسوة من الملف وغيرها. بخلاف جيوش الإسلام فتصبر على جهاد النصارى بالقديد واللحم اليابس وشرب الدقيق الأعوام الكثيرة، وحاشى الله أن يحوجهم، بل وعادته يرزقهم من خزائنه الواسعة ويمدهم بملائكته من السماء ويعينهم ويفتح عليهم، على كل حال، وإن بارحت على طنجة وسيرتها كالملاح حقيقة قولا وفعلا، وقمت على ساق الجد في الخدمة لضيفنا بإعطائك له كل ما يُحب من البارود والمكاحل وغيرها ويصله ذلك على يدنا بالفور، يجد ضيفنا حتى هو العذر للعثماني في مسألة طنجة إن رد له هذا

الجواب الذي هو يريد رده إليه هذه الساعة، ويقول له : هي عندي مثل (المون) الذي عندك للنصارى، تحت يدك، تؤدي لي كل ما نحب من الجزية وغيرها، ولا تسمع لكلام الناس الذين يقولون لك : وإني جئتك وظفرت عليك فيما اعطيته من البارود والمكاحل ولم نقض لك حاجة، فوالله ما قبضت ذلك منك إلا لنفعك وصلاحك، وليستجاب لك بذلك خاطر الضيف نصره الله، ولنجد السبيل إلى الكلام في مصالحك عنده، حتى ظفرنا بذلك والحمد لله، ففيه لك كل ما تحب وترضى الآن، ولم يبق إلا ما عندك قبل رجوعه إلى الغرب بما ذكرنا لك، وأما أنا فقد بذلتُ جهدي لك في النصيحة، وأيقظناك لما فيه نفعك وصلاحك وإن عملت لي غرضي هذه المرة وكتمت سري، وقطَّعت بْرَاتي بعد القراءة ولم يطلع على كتابي إلا أنت وكاتب سرك، وأجبتني عن كتابي بما في قلبك وسرك، وحلفت لي على الكتب أنك قطّعته وأخفيته، وأعلمتني بكل ما عندك، والله حتى نعلمك بكل ما يكون بعد هذا، ولا نغيب عنكم خبراً ولا نكتم عنك أمراً لا سراً ولا جهراً، وحتى نواصلك بالبراوات والكتب بكل ما يكون وبكل ما يضرك في هذه البلاد، ولا ترى منا إلا النصيحة والمحبة. واكتب لكِرْك صاحب طنجة يبلغنا كتابك وجوابك، ويتحافظ على كتم سرنا معك ويعرف عهدنا معك وحقك علينا ولابد.

والنصاري الذين يقولون فيك : وأنا الذي أخذت لك منك النفع، بالله الذي لا إله إلا هو ما أخذتها إلا في نفعك، قلت : آخذه منك لأجد به الكلام والخير في ضيفي على مصالحك وعلى نفع سيدي بالبارود والعدة، ولأنه يلزمه في كل يوم السبعة قناطير ونحوها كل مطلع شمس على تعليم العبيد الصغار، ورأيت ضيفي من كثرة شغفه في البارود والعدة لو أوتي له أحد بقنطار بارود أو مدفع لقضي له بذلك كل الغرض، ولذلك أتيت منك بذلك البارود والمكاحل، وزدت كلما أعطيته من الريال باروداً وعدة، ونسبت الجميع من جملة هديتك،

ورأيت ذلك أحسن لي عنده مما لو أتيته بمال الإنكليز كله، وقلت عند بلوغي لضيفي، بذلك نحظى عنده، ونتكلم له على نفعك وما عملته أنا معك، لكن وجدت الوشاة الذين ذكرت لك قبل هذا والأسارى قرروا مسألة طنجة؟ وقالوا له هو يلزمه عليها من النفقة مائة قنطار في السنة أو في الشهر وإن وجد يفديها من الحرب والشر بأربعة آلاف ريال التي يقدر بها تاجر واحد باروداً وعدة لا يكره ذلك، وشي؟ الأحوال في هذا فلم يمكنني الحال للكلام في نفعك فوق ما قلت عمله لك ضيفنا من مهادنة البر بطنجة فقط، ووجدت لا أن أكون تكلمت معك في شيء آخر، فإن هذا الحسّد قالوا له : فعل مع النصراني الطاغية كذا، وزاد كذا وكذا وزادوا فينا ونقصوا، وسكت وحتى الآن النصارى الذين يقولون لك وإني شمتّ فيك بذلك البارود والعدة وانا ما أتيت إلا في نفعك، أحضر لنا ذلك في زمام واحد وأنا أوديه لك من رأسي من سلع هذه البلاد. والسلام.

في الحادي عشر من شعبان المبارك أربعة وتسعون وألف

خديم المقام العالي محمد بن حدو

* * *

تعليقات على رسالة بن حدو أعطار

1. كانت بعض الرسائل الدبلوماسية المغربية تنعت السلطان بالضيف تعبيرا عما تكنه للعاهل من تكريم وإكبار يليق به، ومن الطريف أن نجد هذا النعت يستعمل من لدن سكان آسفي وهم يخاطبون ملك البرتغال إيمانييل الأول بتاريخ 2 يوليه 1509 – ربيع الأول 915.

د. التازي : «التاريخ الديبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 273-274، رقم الإيداع القانوني : 1982/25.

2. نشر زميلنا الأستاذ هوبكينز J.F.P. Hopkins، ترجمة هذه الرسالة ضمن كتابه بالإنجليزية بعنوان Letters from Barbary 1576-1774 المنشور
3. لفظ المخزن مصطلح يعني الحكومة المغربية.
4. يروي حاكم طنجة آنذاك كيرك Kirke أن أم ابن حدو كانت أنجليزية
5. الإشارة إلى مهمة السير جيمس ليسلي... وإلى التسوية التي تمت بين القائد عمر بن حدو البطوئي وكيرك...
6. القصد إلى السلطان العثماني محمد الرابع...
7. كان الأوربيون على هذا العهد يحتلون خمس مدن مغربية علاوة على جزيرة بادس والجزيرة المقابلة للحسيمة. وتلك المدن هي : طنجة، العرائش، الجديدة، سبتة ومليلية.
8. القصد إلى أحمد بن محرر ابن أخيه، انظر كتاب «الاستقصا»، طبعة دار الكتاب، الدار البيضاء 1956، ج 7، ص 63-64.
9. الملاح في الاصطلاح المغربي الحي اليهودي، د. التازي : "الأمثال من خلال التعامل السياسي"، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الندوات، «الأمثال العامية في المغرب»، الرباط، شوال 1422 دجنبر 2001، ص 389-407.
10. يعني بكلمة (جمعة) الأسبوع، أي فيما يقرب أسبوعا من الأيام.
11. الكمانية لفظ إسباني يعني المؤنة.
12. البجماط نوع من الخبز المجمر المستعمل غالبا أثناء الحروب، ينطق به أهل مصر البقسماط، مركب من كلمتين دخيلتين : (بق-سماط) تعني طعام الفم، وانظر محيط المحيط...

د. التازي : "الكلمات الأجنبية في الوثيقة الدبلوماسية"، بحث قدم بمجمع اللغة العربية بالقاهرة – يبراير 1992.

13. المون لفظ أجنبي môle، والقصد إلى أن وضعية طنجة بعد التحرير تكون على نحو ما خصصه العثمانيون للمواطنين من غير جنسية عثمانية.

14. القصد إلى عبيد البخاري الذين كانوا نواة للجيش المغربي. د. التازي : "أم الوثائق أو جني الأزهار من روض الدواوين المعطار" لمؤلف مجهول، بحث قدم لأكاديمة المملكة المغربية يوم الخميس 17 يناير 2002.

الهوامش

1) P.G. Rogers, History of anglo-Moroccan relations, 1900, London, foreign and common wealth office, p.61 مراجعة عبد المجيد بن جلون وعبد الهادي التازي.

يلاحظ أن الكتاب لا يحمل تاريخا، والذي نذكره أن ذلك تم في السبعينات عندما كان الزميل ر.و.بيلي B.R.W. Bailey سفيرا معتمداً لبريطانيا بالمغرب، وقد عرب الكتاب مشكورا زميلنا الأستاذ المصري يونان لبيب، وطبعته دار الثقافة بالدار البيضاء عام 1401=1981.

2) د. عبد الهادي التازي، القبائل العربية بالمغرب حسب مخطوطة ابن العياشي، بحث قدم لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، مارس 1997 – د. التازي، أم الوثائق... بحث قدم لأكاديمية المملكة المغربية يوم الخميس 17 يناير 2002. محمد داود : «تاريخ تطوان» ج1، ص 270، طبعة ثانية – تطوان 1377-1957.

3) الخضر غيلان من الزعماء المغاربة الذين اقترن ذكرهم بالحديث عن تاريخ طنجة، أنظر «الاستقصا»، ج7، ص 27-35-38-189.

4) مرشان : يأتي الاسم من موقع جغرافي بإشبيلية على نحو طريانة بفاس، أطلقه المهاجرون الأندلسيون على الموقع حتى يظل ماثلا للذكرى ا.د. التازي، «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 10، ص 317. ذ. العربي گنون : مرشان طنجة، مجلة الطنجويون، السنة الأولى، صيف 2002. العدد 3، ص 4-10.

5) مخطوط الخزانة الملكية، رقم 12119 وتحتوي على 145 ورقة من الحجم الكبير. ونحن ننقل هذه المعلومات ابتداءً من الورقة رقم 102، ونذكر أن المخطوطة في طريقها إلى النشر إذا ثنى الله لنا الوساد...

6) تحقيق وتصحيح السيد هوداس، مدرس اللغة العربية بباريز، 1888، ص 306.

7) مخطوطة الخزانة العامة، رقم 1577.

8) د. التازي، محمد بن حدو – مجلة أكاديمية المملكة المغربية، عدد فبراير 1985، ص 55-80.

9) طبع سنة 1353=1935-34 من لدن المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص 117.

10) حاولنا عبثا أن نجد في موسوعة زميلنا الراحل الشيخ المختار السوسي أثراً لهذه الأسرة.

11) «تاريخ الدولة العلوية» لمحمد بن عبد السلام بن أحمد الضعيف، تحقيق العماري، ص 172. نشر دار المأثورات، الرباط 1986.

12) نشر المكتبة العلمية الصبيحية، ص 126-127، تحقيق د. أمينة المريني.

13) الواقع أنه كان من قياديي مدينة آسفي من السكان الذين وقعوا عريضتهم إلى الملك إمانييل الأول ملك البرتغال بتاريخ 2 يوليه 1509 – د. التازي، «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7 ص 273-274.

14) محمد داود، «تاريخ تطوان»، ج 2 ص 83.

15) E.M.G Routh : Tanger, Englands Last Atlantic outpost 1661- 1684. London 1912. p.236- 247.

15) د. التازي، «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7 ص 274، مصدر سابق.

16) عن محمد بن حدو أعطار ومهمته في لندن، أنظر د. التازي : مجلة الأكاديمية، عدد 2 فبراير 1985.

17) د. التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 9، ص : 158-159-160 (تعليق 6)، ص. 161-162، رقم الإيداع القانوني 1986/25، مطابع فضالة، المحمدية – المغرب.